Phil. Pract.
715 ld

[Kreuzhage]

<36605014370013

<36605014370013

Bayer. Staatsbibliothek

Mittheilungen

über den

Einfluß der Philosophie

auf die

Entwicklung des innern Lebens.

Münster 1831.

In der Theissingschen Buchhandlung.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Non progredi est regredi: non elevari est labi.

Vorwort.

Der Titel dieser Schrift bezeichnet nur die vorherrschende Richtung des Inhalts dieser Mittheilungen. Denn da alles Lebendige concret ist, mithin einen vielseitigen Inhalt hat, so würde anstatt dessen etwas Abstractes, anstatt des Lebendigen etwas Todtes gegeben werden, wenn aus den nachfolgenden Briefen dasjenige weggelassen wäre, was nicht streng in den vorzugsweise bezeichneten Kreis fällt. Auch können diese Mittheilungen nur durch lebendig concrete Darstellung des Einflusses der Philosophie und der verschiednen, damit in enger Verbindung stehenden geistigen Bestrebungen auf die Entwicklung des innern Lebens, zu einem Spiegel werden, in welchem die dunkeln und lichten Stadien dieses Entwicklungsganges angeschaut werden mögen.

Der Satz, daß Kunst und Wissenschaft reiner Selbstzweck seien, ist arger Mißdeutung fähig, welche denn auch in der Kunst manche meisterhafte Darstellungen widerlicher oder unsittlicher Gegenstände, und in der Philosophie denjenigen logischen Enthusiasmus hat rechtfertigen müssen, der von sich behauptet, daß es ihm gleichgültig sey, zu welchem Ziele die Wissenschaft führe. Diesem entgegen muß vielmehr behauptet werden, daß der wesentlich edle Character der Kunst wie der Philosophie, da Beide der Geist des höchsten Wirklichen, Schönheit und Wahrheit, beseelen soll, nur dann wahrhaft und befreiend wirkt, wenn dieser Character sich ausspricht, und daß der Satz des Selbstzwecks nur darin seine richtige Bedeutung hat, daß Kunst und Philosophie in ihren Productionen nur in ihrem wahren Character zu erscheinen brauchen, um jene befreiende und somit erhebende Wirkung zu haben. Durch die nachfolgenden Mittheilungen mag daher auch den Philosophen ein Spiegel vorgehalten werden, worin sie manche Seiten ihrer Lehren in deren eigentlicher Gestalt erblicken mögen. Hierdurch mag ihnen das philosophische Gewissen geschärft werden, damit von ihnen überall nur die Wahrheit, und nicht das Neue und Piquante, weil es dieses ist, angestrebt werde. Denn wie das Gewissen das Bewußtseyn ist, daß wir von einem Höhern gewußt werden, so bilden die Repräsentanten der Intelligenz ihrer Zeit gleichsam deren

Gewissen. Die herrschenden Philosopheme wirken bedeutend auf die Richtung der höchsten Entwicklung der Intelligenz der Zeitgenossen, denen jene Philosopheme um so mehr leicht als ein Höheres erscheinen, weil die Philosophen mit dem Ordensbande der Wahrheit auftreten, und in dem Besitze des Talismans zu seyn behaupten, welcher allein wahrhaft frei macht. Nun aber befreit und erhebt nur die Wahrheit den Geist, während der Irrthum ihn bindet und deprimirt, indem dieser die Intelligenz und das Gewissen verfinstert. Es soll deshalb an einer individualisirten Entwicklung auch eine getreue Darstellung dieser Wirkungen der Philosophie zu geben versucht werden. Denn nur an der individuellen Gestaltung mag eine lebendige Einsicht in dieser Beziehung gewonnen werden, nicht aber etwa durch die marklose Allgemeinheit einer abstracten Abhandlung; wie sich denn überhaupt die concrete Allgemeinheit zunächst nur an der lebendigen Persönlichkeit manifestirt.

Dadurch, daß die neuere Philosophie das concret Allgemeine als das allein wahrhaft Reale aufgefaßt hat, ist die Gefahr eines Mißverstandes vergrößert worden, welcher das Allgemeine leicht als das Abstracte, Inhaltleere auffaßt, das Denken in das Unbestimmte verflüchtigt und die Philosophie immer weiter vom Leben abzieht. Auch diesem entgegen sollte etwas Individualisirtes mitgetheilt werden, um durch

unmittelbare Aufzeigung des Einflusses der Philosophie auf die geistige Entwicklung das Interesse für die Philosophie zu erhöhen, und so dazu beizutragen, sie selbst dem Leben näher zu bringen. Die Philosophie hat sich in ihrer neuern Gestaltung immer weiter vom Leben entfernt, so daß die philosophischen Schulen fast nur noch unter sich in Wechselwirkung stehen, und die Philosophen immer mehr „de se ipsis ad se ipsos" schreiben. Dagegen wurde im vorigen Jahrhunderte während der Periode des flachen deutschen Syncretismus und der antireligiösen französischen Philosophie eine Bekanntschaft mit den philosophischen Bestrebungen und ein Interesse dafür zu den nothwendigen Ingredienzien der Bildung gezählt. Mit dem Kantischen Kriticismus, wie die Philosophie wieder geistiger und tiefer auftrat, begann die Entfernung der Philosophie und Lebensbildung von einander, welche seitdem nur zugenommen hat. Diese Entfernung ist um so mehr zu bedauern, als die bedeutende Höhe und Tiefe, welche die Philosophie seitdem erreicht hat, auf jede geistige Entwicklung bedeutend wirken muß. Ueberhaupt hat die Philosophie, deren Gegenstände die höchsten Interessen des Geistes befassen, entschiednen Werth für jeden Menschen, dessen Geistesbildung aus dem Kreise der Unmittelbarkeit zur Reflexion fortgeschritten ist. Denn es ist die Aufgabe der Philosophie, zur Erkenntniß dessen zu führen, was sowohl im noch unvermittelten

Glauben, im Gefühle, als auch im abstracten Reflectiren als ein Fremdes außer uns bleibt, in welches wir nicht eingegangen sind, weil es in uns nicht zum lebendigen Wissen erhoben ist. Denn nur der Geist, die Erkenntniß macht lebendig, und verklärt den auf der Stufe des Gefühls und der Reflexion verharrenden Glauben zur wahren Religion, worin Glauben und Wissen eins sind.

Indem der Wunsch ausgesprochen wird, durch diese Mittheilungen dazu beizutragen, die Philosophie dem Leben wieder näher zu bringen, ist dieses nicht so zu deuten, als ob der Philosophie eine Popularität in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes erworben werden solle, was überhaupt ein thörigtes Unternehmen wäre. Denn die höchsten Bestrebungen des Geistes sind nie populair d. h. einem ihnen nicht zugebildeten Bewußtseyn nicht ohne Weiteres erkennbar, innerlich lebendig und belebend zu machen. Dahin führt nur die ernste Beschäftigung mit dieser Wissenschaft durch lebendiges Verständniß, mithin Eingehen in den Geist des Geleisteten, und durch fortschreitendes Selbstdenken, um das erklärende Wort des Lebens, die Wahrheit zu gewinnen.

Die Dialectik in der Geschichte der Entwicklung der neuern Philosophie und der Bestrebungen des Geistes sich tiefer zu erfassen und von den Banden

des flachen Syncretismus und der falschen Aufklärung — richtiger Ausleerung — der Intelligenz sich zu befreien, ist sehr merkwürdig. Drei Richtungen, welche näher betrachtet nur zweie, als den festgehaltenen Gegensatz des Glaubens und Wissens ausmachen, bezeichnen diese Dialectik, als deren Repräsentanten Kant, Hamann und Jacobi erscheinen. Die beiden Letztern hielten das Positive Element fest, welchem Hamann als christlichen Glauben, Jacobi als philosophischen Glauben, als unmittelbarem Wissen eine Geltung vindicirte.

Zuerst erhob sich Hamann gegen die flache Philosophie seiner Zeit als der Heros des Christenthums. Von der Bibel imprägnirt — nach dem treffenden Ausdrucke der Fürstin Gallitzin — war in Hamann der Geist des Christenthums lebendig geworden, hatte in ihm den Widerspruch überwunden, und dieser hochbegabte, geniale Mann stand in entschiedner, mächtiger Persönlichkeit da. Aber die sogenannte Aufklärung seiner Zeit hatte, um ihre vermeinte Klarheit zu erhalten, den Gesichtskreis so verengt, daß die christliche Religion mit ihrem reichen Wahrheitsgehalte ganz außer ihrer Sphäre lag. Daher sehen wir Hamann theils auf prophetische Weise Flammen schleudern gegen die hohlen Strohpalläste jener Philosophie, theils sich in verdeckter, scharfer Ironie darüber aussprechen, während in jeder seiner Aeußerun-

gen die urkräftige Gestalt seines vom christlichen Geiste durchdrungenen Wesens hervortritt; wie denn Jeder, welcher von einer hohen Idee durchdrungen ist und von ihr seine entschiedne Richtung erhielt, diese Entschiedenheit in ihrer Kraft und in der Fülle ihres Gehalts überall ausdrückt. Diese Wirkung macht Hamann auf Jeden, der im innern Kampfe auf der Stufe des Widerspruchs befangen, einen Führer sucht, ihn zur Einheit zurück zu führen, und eine Stütze gegen die Verneinung und Vernichtung jedes tiefern Gehalts im Glauben wie im Erkennen.

Aus einem gleichen Gesichtspunkte ist hier auch die Jacobische Philosophie zu betrachten, welche den Inhalt des religiösen Gefühls unabhängig vom Christenthume, und deshalb nicht zur Versöhnung des Gegensatzes und zur Befreiung vom Widerspruche durchdringend, im unmittelbaren Wissen festhielt. Das systematische Gewand, in welches Bouterwek diese Philosophie gekleidet hat, konnte zwar nicht für ein ächtes System, eine wissenschaftliche, organische Gliederung gelten, worin die Wahrheit als concretes Ganzes sich in sich entfaltet, und in dieser ihrer Entfaltung als Totalität in Einheit erhält, denn das Princip dieser Philosophie widersprach einer solchen Systematisirung. Allein theils gab Bouterwek dadurch genau die Gränzen an, bis wohin auf dem Wege der Jacobischen Philosophie zu gelangen sey,

theils hatte dieses Systematisiren, als ein successives Aufzeigen der positiven Elemente dieser Lehre, für Den, welcher dadurch zuerst in den Kreis dieser Philosophie eintrat, entschiednen Werth.

Neuere Schriftsteller haben von der Jacobischen Philosophie mit einer gewissen Geringschätzung gesprochen, theils wegen ihres Princips des Nichtwissens, daß die Wissenschaft negativ sey und das positive Element sich ihr entziehe, theils wegen der ihr diesem Principe gemäß fehlenden streng wissenschaftlichen Form. Hätten diese Schriftsteller ihr Urtheil darauf beschränkt, daß die Philosophie seitdem bedeutend fortgeschritten sey und der Geist sich tiefer erfaßt habe, so würden sie mit ihrem Urtheile über die Mängel der Jacobischen Philosophie auch ein richtigeres Urtheil über ihren Werth und ihr Verdienst gefällt haben. Dieses Verdienst kann nur ein logischer Uebermuth übersehen, welcher die Philosophie auf unzugänglicher Felsenspitze halten und vom Leben trennen mögte. Wenn aber die Philosophie zunächst die Selbstverständigung des denkenden Geistes, die fortschreitende, immer tiefere Erfassung des Selbstbewußtseyns zur Befreiung desselben von der Befangenheit im Widerspruche und Gegensatze ist, so ist eben die Jacobische Philosophie, in ihrer das Selbstdenken aufregenden Form und mit ihrem Principie der Unmittelbarkeit, für Jeden, der durch sie zuerst in die

Philosophie eingeführt wird, von der höchsten Wichtigkeit. Denn indem die Jacobische Philosophie den höchsten Inhalt der Intelligenz zum Bewußtseyn bringt, zerstört sie ihn nicht wie der Kriticismus, welcher dadurch den Gegensatz auf das höchste steigert, ohne ihn zu lösen. Sondern indem sie den positiven Elementen des Bewußtseyns eine philosophische Geltung in unmittelbarer Gewißheit, im Glauben constituirt, und damit die Wahrheit im Elemente des Gefühls und der Vorstellung festhält, giebt sie dem Bewußtseyn eine feste Basis und dadurch ein Licht, welches im weitern Fortschritte durch die folgende dialectische Nacht ein leitendes Gestirn wird. Wenn daher hier die Jacobische Philosophie als eine der edelsten und fruchtbarsten Erscheinungen in der Geschichte der Philosophie bezeichnet, und ihr Stifter dem göttlichen Plato zugesellt wird, indem, wie diesen, ihn der Genius zum Repräsentanten wahrhaft edler Menschheit geweiht hat, so wird dieses Urtheil die Beistimmung aller derer haben, welche durch Jacobi zuerst in die Philosophie eingeführt, hier das belebende Wehen des Geistes der Wahrheit empfanden, so wie derer, welche aus der todten Wüste der verneinenden Philosophie sich zur Jacobischen Philosophie wandten, und hier die zerrissenen Elemente ihres Bewußtseyns wieder zu einer, wenn gleich nur unmittelbaren Einheit und zum Leben zurückgeführt sahen.

Als verneinende Philosophie erscheint Jacobi gegenüber der Kantische Kriticismus, welcher sich als die negative Seite des Gegensatzes darstellt. Indem Kant die Wissenschaft, obwohl auf der Stufe der verneinenden Abstraction, geltend machte, bewahrte er das Element des philosophischen Denkens, der Speculation, und das Princip der wissenschaftlichen Erkenntniß der Wahrheit, gegenüber der Unmittelbarkeit des Glaubens. Er erhielt das Streben zur Selbsterfassung des denkenden Geistes, obwohl er diesem den realen Gehalt entzog, da er auf dem abstracten Standpunkte der Reflexionsstufe verharrte, und so das Subject an die Gränze der Verneinung des Objects, bis auf einen unbekannten Ueberrest des Letztern, fortführte.

Diese Verneinung trieb der Fichtesche Idealismus in seinem absoluten Ich, dieser höchsten Contraction des abstracten Selbsts, dieser Positivität der Abstraction mithin der absoluten Negativität, auf die Spitze, indem dieses System die Identität des Subjects und Objects vom subjectiven Standpunkte auffaßte, somit ein subjectives Absolutes producirte, und so aus dem Elemente der Speculation in die Reflexion und Abstraction zurücktrat und sich darin fixirte. Allein das dialectische Moment zur Begründung des Fortschritts entwickelte sich sowohl aus der Fichteschen als auch aus der Jacobischen Philosophie.

Es war das von Jacobi in der Form der Unmittelbarkeit aufgefaßte objective Element, welches jetzt seine Geltung in der Wissenschaft vindicirte, damit die Einseitigkeit der vorbezeichneten entgegengesetzten Richtungen überwunden werde.

Diese Aufgabe suchte die Naturphilosophie zu lösen, indem sie die Identität des Subjects und Objects vom objectiven Standpunkte auffaßte, und vom Objecte aus zur Identität desselben mit dem Subjecte fortging. So wurde, um die Elemente des Gegensatzes in der Wissenschaft zu überwinden, das eine Element zwar nicht mehr ausgeschieden und seiner Geltung beraubt, sondern es wurde in Beiden das Absolute aufgefaßt, jedoch vom Standpunkte des Objects, so daß auch hier eine abstracte Seite blieb. Deshalb feierten die Elemente des Gegensatzes ihre Versöhnung nur in der allerhöchsten Majestät der Indifferenz, wo sie eigentlich Beide nicht waren, und wo also überhaupt nichts war. Denn die transcendentale Anschauung dieses Systems erfaßte das Absolute nicht als concrete Totalität, als absolutes Subjectobject, als absoluten Geist, sondern als Indifferenz, als Vernichtungspunkt der Elemente des Gegensatzes in ihrer höchsten Vereinigung als der Aufhebung ihrer Entgegensetzung. So trat ein absolutes Nichts an die Spitze dieser Philosophie. Sie hatte keinen Gott, und konnte sich daher mit der Religion

nicht vereinigen, obwohl seltsam genug, aber doch durch die Denkart ihres Stifters erklärlich, sich in dieser Philosophie zuerst das Bestreben aussprach, sich dem Christenthume wieder zu nähern. Allein ihre Apotheosirung des Menschengeistes in dem nach und nach in der Welt zum Bewußtseyn kommenden Gott war kein Gott des Christenthums, sondern nur das nothwendige zu sich selbst Kommen des bestimmungslosen, indifferenten Urgrundes und dessen Auftauchen zur Bestimmtheit, welcher bestimmungslose Urgrund dem verzweifelnden Streben nach der Versöhnung des Gegensatzes vom Standpunkte des Objects aus seine Entstehung zu verdanken hatte. Aber ungeachtet dieses Resultats der Verzweiflung hatte die Naturphilosophie das Sich selbst Erfassen des Geistes bedeutend gefördert, indem sie — nachdem Fichte die subjective Identität des Subjects und Objects auf die Spitze getrieben hatte, — dem entgegen die objective Identität des Subjects und Objects auf das Aeußerste brachte. So war die Identität des Subjects und Objects in beiden Elementen des Gegensatzes erkannt, und es konnte jetzt die Speculation in ihrem Princip der Identität beider Elemente, aber nicht als deren Indifferenz, sondern als concrete Totalität, zum philosophischen Erkennen fortschreiten.

Jetzt trat die Hegelsche Philosophie auf, den

vollen Gehalt des Subjects und Objects, so wie aller früher vereinzelten Richtungen zu umfassen, und die Gegensätze im absoluten Wissen zu überwinden, indem sie das Absolute in beiden Elementen des Gegensatzes, im Subjecte und Objecte, als deren concret Allgemeines erkannte. Von dieser Philosophie darf zunächst gesagt werden, daß der Geist sich in ihr bisher philosophisch am tiefsten erfaßt habe, da sie das Princip der Immanenz, der Befreiung in der Wahrheit zuerst hervorgehoben hat. Indem diese Philosophie die Stufen der Unmittelbarkeit der Reflexion oder des Gegensatzes und dialectischen Verhaltens, und endlich die Stufe der Immanenz, des philosophischen Erkennens und absoluten Wissens, bestimmter aufzeigte, erhob sie den Entwickelungsgang des Lebens zum Bewußtseyn, und bezeichnete damit auch die Möglichkeit des Fortschritts durch Ueberwindung der Stufe des Gegensatzes. Es ist aber dies im menschlichen Leben characteristisch, daß von der Stufe der unbefangenen Unmittelbarkeit, der Einheit des Gefühlslebens, die Natur selbst mit der schärfern Entwickelung des Selbstbewußtseyns und des Lebens in die folgende Reflexionsstufe, in den Widerspruch führt. Hier ist der Mensch jedoch zunächst seiner eignen geistigen Entwicklung überlassen, und es sind ihm zur Förderung derselben nur Mittel geboten, deren Gebrauch von seiner freien Wahl abhängt. Da-

her bleiben denn auch die meisten innerhalb dieser Reflexionsstufe stehen, schreiten darin hin und her, bald vor- bald rückwärts, ohne es bis zu einer Ueberwindung derselben zu bringen. Jeder Mensch aber, der aus dem Zustande der Unmittelbarkeit heraustritt und, sey es durch äußere oder innere Ereignisse, in den Zwiespalt des Lebens gesetzt wird, ist damit in die Nothwendigkeit versetzt, diese Stufe des Gegensatzes zu überwinden, wenn er nicht den innern Widerspruch durch das ganze Leben tragen will. Dieser Widerspruch wird aber weder durch irgend eine Wissenschaft, die selbst auf dieser Stufe des Gegensatzes verharrt, noch durch Resignation, noch durch den Glauben, der sich nicht zur Einsicht und Erkenntniß erhoben hat, wahrhaft überwunden. Denn die Beschäftigung mit den sciences exactes zerstreut nur über die tiefere Disharmonie; die Resignation lähmt nur die freie Entwicklung; und der Glaube, welcher nicht zur Glaubenserkenntniß, zum Wissen seines Gegenstandes durchgedrungen ist, vermag um so weniger dem Widerspruche Stand zu halten oder den Gegensatz zu versöhnen, als er selbst in ihm verharrt, und sich als Gegensatz gegen das Wissen constituirt. Aber nur durch diese Region des Widerspruchs vermögen wir aus der ersten unbefangenen Unmittelbarkeit zur höhern, befreiendenden Stufe der Immanenz, des erkannten Inneseyns im wahren Grunde, durchzudrin-

gen, zur verklärten weil erkannten Unmittelbarkeit, wo der Gegensatz versöhnt und der Widerspruch überwunden ist.

Ob nun die Hegelsche Philosophie diese Stufe der wahren Immanenz enthalte, oder ob und in wie weit sie den Weg bahne zu deren Erreichung, so wie welchen bedeutenden Einfluß diese Philosophie überhaupt und in welchen vorherrschenden Rücksichten auf die Entwicklung des innern Lebens habe, dies wird im Verlaufe des in den nachfolgenden Briefen sich an einer individualisirten Darstellung manifestirenden, vorhin angedeuteten Ganges der innern geistigen Entwicklung darstellen. Zugleich wird der bedeutende Einfluß aufgezeigt werden, welchen eine der Hegelschen Philosophie gegenüber sich erhebende religiöse Philosophie, als wissenschaftliche Auffassung, speculative Selbstverständigung des denkenden Geistes über den concreten Gehalt des Christenthums, auf die Erreichung der Stufe der wahren Immanenz ausübt. Diese religiöse Philosophie erhebt sich theils als Alliirte der Hegelschen Philosophie in der Festhaltung des Princips, daß nur die wissenschaftliche, denkende Auffassung des Gehalts zur Erkenntniß der Wahrheit führe, entgegen dem Princip des unwissenschaftlichen Pietismus unserer Zeit; theils tritt sie in gleich strenger Wissenschaftlichkeit als Gegnerin der Hegelschen

Philosophie auf, sofern sie deren Resultate als irreligiös betrachtet, ohne jedoch den Werth der in der Hegelschen Philosophie gewonnenen Einsichten zu verkennen.

Iburg bei Osnabrück.

Albert Kreuzhage.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Erster Brief.

Hier, wo am steilen Bergabhange unter dem Laubdach uralter Cypressen und Kastanien die Villa Pliniana liegt, hier habe ich dich recht lebhaft zu mir gewünscht, mein Freund! In der Morgenfrühe, ehe noch die Sonne auf dem dunkelgrünen Spiegel des Comer Sees brannte, ruderten wir hierher, an den hohen Bergabhängen hin, wo Lorbeer und Feigengebüsch das wilde Gesträuch bilden, wo Dörfer und Villen mit Reben und Oliven wechseln, und diese reiche Natur umspannt wird von dem tiefblauen Himmel, der allen Gegenständen einen erhöhten Farbenton verleiht. Aber reizender wie diese üppige Natur ist die stille Seebucht der Villa Pliniana. Auf hohen Substructionen erhebt sich das ernste Gebäude aus der grünen Fluth, breite Granitstufen führen hinauf in die Säulenhalle, neben welcher ein Wasserfall hoch vom Felsen stürzt. Auf Terrassen steigen Laubengänge von Lorbeer und Myrthen den Berg hinan, hohe Cypressen ragen wie grüne Pfeiler empor, und vom Gipfel des Gebirgs schauen dunkle Kastanienwälder herab.

Ich bin hingegangen und habe zur Erinnerung an diese schöne Morgenstunde ein Reis von dem Lorbeer abgeschnitten, welcher an jener merkwürdigen intermittirenden Quelle steht, deren Plinius in seinem Briefe über diese Gegend gedenkt. Die Quelle sprudelt neben der Halle aus dem Felsen hervor, nimmt im steten Wechsel zu und ab, und fließt unter der Villa hin. Ihr Plätschern und das Rauschen des Wasserfalls vom hohen Felsen beleben diesen stillen Ort, dessen schattige Kühle doppelt reizend empfunden wird, wenn das Auge sich zu den Sonnenglühenden Seegestaden wendet, von wo die weißen Villen und Dörfer herüber glänzen. Wir haben hier in der Säulenhalle gefrühstückt, Trauben und Pfirsiche, und der alte Kastellan hat uns Quellwasser gebracht, um unsern Wein zu kühlen. „O soave contrada, o puro fiume!“ Himmel und Erde accompagniren hier Petrarca's Canzonen und Sonette, und die Seele fühlt sich wie ein reiner Ton dieser schönen Harmonie!

Im Regen kamen wir aus der Schneeregion des Splügen herab, und schon hoch am südlichen Abhange des Gebirgs öffnete sich die Aussicht nach Italien. Dort war die graue Wolkendecke, welche die Alpen umhüllte, wie abgerissen. Es glänzte rein und wolkenlos der tiefblaue italische Himmel. Die Abendsonne beleuchtete die hohen Felsenzacken am Comer See. Die tiefern Spalten und die Schattenseiten der Felsen erschienen wie schimmerndes Lasurblau, die der Sonne zugewandten Seiten wie leuchtendes Gold, und über dies alles war durch die Ferne ein mildernder Farbenton

verbreitet. Es war Italien, das Land der Sonne, das Land der Schönheit, das Land der immer blühenden Natur, der hellen Tage und warmen Nächte, das Land der feurigen Morgenröthe. Entzückt empfanden wir es, dies ist Italien!

Zweiter Brief.

Die Alpen und das Meer! Du hast Recht daß der Eindruck so erhabner Gegenstände eine Steigerung unsers Daseyns bewirkt, worin eine gewisse Lücke des Gefühls verschwindet, die uns sonst von dem ungenügenden Hier auf ein unsere Existenz ganz erfüllendes Dort verweißt.

Es war an einem Sonntagsmorgen wie ich von der Höhe der Schwäbischen Gebirge zuerst die Alpen erblickte. Der Morgen war klar und kühl, aus den umliegenden Dörfern ertönte Geläut, rascher giengs der letzten Höhe zu, der Gipfel war erreicht. — Da erhob sich von Osten nach Westen längs dem ganzen südlichen Horizonte eine ungeheure, dunkelblaue Mauer hoch in den Himmel, wunderbare Zacken und Spitzen krönten sie, und weite Schneefelder schimmerten herüber. Wie finstre Gewitterwolken mit ihren erleuchteten Zinnen über dem Horizonte aufstehen, so waren diese gewaltigen Gebirge vor uns gelagert, traten die nächsten Appenzeller Alpen höher hervor, senkten sich die fernen Tyroler Alpen weit nach Osten hinab, glänz-

ten die Schneefelder der Berner Alpen aus Westen herüber. In solchen Momenten geht die Sehnsucht unter, die stets das Menschenherz bewegt. Denn das Erhabne, was den Geist gewaltsam erweitert und hinausreißt über die beengenden Schranken, weckt eine nie geahndete Kraft und Begeistrung, und wir finden das der Sehnsucht Bekannte aus dem Lande, wohin sie ruft. Denn die Natur ist eine Symbolik des Unendlichen, und eine hieroglyphische Sprache, worin die ewige Idee sich ausspricht. Dort, wo die Alpen sich erheben, hat der Weltenschöpfer seinen unaussprechlichen, geheimnißvollen Namen mit Ehrfurcht gebietenden Characteren gezeichnet.

So auch das Meer an Genua's herrlicher Küste. Der Morgenstern stand noch mit dem feurigsten Glanze am Himmel, als wir die letzte Höhe der Apeninnen erreichten und nach der Küste hinab stiegen. Bald wurde der Osten heller und rasch drang die Morgenröthe vor. Eine orientalische Fülle des glühendsten Farbenzaubers ergoß sich über den Horizont, der in Purpur und Gold getaucht erschien. Wir erreichten die Höhe des Leuchtthurms, und wie die Sonne in die Morgenröthe hervortrat, lag Genua und das Meer vor uns. Die Felsen des Golfs und die Palläste der amphitheatralisch das Gebirge hinansteigenden Stadt schimmerten im Morgenlicht, hohe Pinien badeten sich in dem Luftstrome, der von Osten heranwogte, nahe und ferne Segel erschienen, und das unermeßliche Meer wälzte gedehnte Wellen an den Strand.

Wie sich Genua beim ersten Anblick in überraschender Herrlichkeit darstellte, so boten auch seine Palläste in ihren Gemäldegallerien viele Meisterwerke der italiänischen Künstler, deren höchste Leistungen, als die Spiegel des tiefen und begeisterten innern Lebens dieser Meister, den Künstlern anderer Nationen unerreichbar geblieben sind. Denn das innere Leben der großen italiänischen Meister erscheint in ihren Productionen in einem viel geistigern, das Daseyn erhöhenden und befreienden Character. Zwar gilt dieser Vorzug nur von einigen ausgezeichneten Individuen. Allein wenn auch im Allgemeinen dem Italiäner die ernste Seite des tiefern innern Lebens fehlt, so ist ihm dafür der Sinn für Schönheit und Kunst im hohen Grade eigen, und seine Phantasie ganz vorzüglich productiv. Auf diese wirken die Eindrücke oft bis zur höchsten Entflammung des Gefühls, die an einer magnetischen clair voyance hinstreift, und mit der höchsten Begeistrung des Künstlers und Dichters zusammen trifft.

Dritter Brief.

Die glühend heißen Mittagsstunden, die italiänische Sieste, habe ich hier auf der reizenden Isola bella unter den Schattengängen der blühenden Orangen und Myrthen verträumt. Der schönste Ort zu einem dolce far niente, den es geben kann. Jetzt sinkt schon die

Sonne den Alpen entgegen, Kühlung weht vom See her, die Rebenhügel am Ufer schimmern goldner, und im dunklern Blau treten die Felsen aus der duftigen Ferne hervor. Schon hat sich der Schatten des hohen Gebirges am westlichen Ufer über die Insel geworfen, und dehnt sich immer weiter über den klaren See hin. Die fernen Schneespitzen des Simplom erglühen feuerroth. Wie himmelhohe Fackeln leuchten sie der hinab gesunkenen Sonne nach, immer brennender geröthet, bis ihr Licht plötzlich erlischt, und nur ihr reines Schneegewand noch blaß durch die Dämmerung schimmert.

Wie die Region des ewigen Winters auf den nahen Alpen mit dieser schönen Frühlingsinsel contrastirt, so contrastirend wirkt hier der Gedanke an unsre philosophischen Studien. Das Aeußere nimmt uns in diesem schönen Lande so ganz in Anspruch, erfüllt das Leben so sehr, daß es den Blick von unserm Innern abzieht. Auch fällt Italien fast ganz aus der Geschichte der Philosophie weg. Die alten Römer, diese kräftigen Praktiker, begnügten sich meist damit ihr philosophisches Bedürfniß durch den Reichthum der Griechen zu stillen. Der Character der alten Römer selbst scheint nicht mit der sanften Schönheit dieses Landes zu harmoniren. Die Grazien, welche hier die Natur so reich begabten, hatten von den mächtigen Römern nur wenige beschenkt. Man könnte die alten Römer vielmehr cultivirte Celten im Süden nennen, denn harte Kraft, Ehrgeiz und Herrschsucht waren ihre Lebensprincipe, und in diesen verbindet sich die starre Kälte des Nor-

dens mit der dürren Hitze des Südens. Sie waren Himmelanstrebende Alpen auf der weiten Ebene der Weltgeschichte.

Ariost ist der characteristische Repräsentant der Lebensrichtung in diesem heiteren Lande. Jordanus Bruno wurde hier wenig begriffen. Wo die Philosophie in Italien wirkend auftreten wollte, mußte sie im Vereine mit der Poesie erscheinen. Hierbei denke ich zunächst an Dante, welcher durch diesen Verein seinem unsterblichen Werke jenen Ideenreichthum und jene Tiefe verlieh, worin ihm kein Dichter des Südens gleich ist. Auch in Griechenland erschien die Philosophie gern im Vereine mit der Poesie, und der lebendige Hauch der Schönheit und Kunst, welcher vorzüglich in Plato's Werken weht, ist unerreicht geblieben. Die Versuche auf dieser Bahn in Deutschland haben nicht recht gelingen wollen. Denn hier blieb sodann entweder die Philosophie flach, wie bei Mendelssohn, Wieland, und dem Heere seiner Nachahmer in der ästhetischen Psychologie, oder es kam weder Form noch Inhalt zu harmonischer Durchdringung, wie bei Solgers Versuchen, welche nicht geschaffen sondern gemacht sind. Hemsterhuis war schon weiter fortgeschritten, und seine Kunst war des griechischen Vorbildes würdig. Auch der philosophische Inhalt barg Keime besserer Art. Nur bei Jacobi zeigte sich dieser seltene Verein auf vorzüglicherer Stufe. Aber er hatte auch nicht blos ein philosophisches Talent, sondern einen philosophischen Genius, deshalb hat er die leben-

dige schaffende Fülle, und wirkt wie das Leben und die Natur unmittelbar und allseitig.

So weit hatte ich geschrieben und unwillkührlich die schöne Gegenwart vergessen, als mehrstimmiger Gesang am Seeufer mich auf den Balcon lockte. Eine köstliche italiänische Nacht. Der Mond war eben aufgegangen, und erhellte die weiße Häusergruppe auf der nahen Fischerinsel. Ich konnte dem Verlangen nicht widerstehen noch auf dem See zu fahren. Es war eine reizende Fahrt. Leicht glitt der Kahn dahin, während von der Insel her Gesang ertönte, Arien aus Tancred und andern Rossinischen Opern, die hier überall im Munde des Volks sind und mehrstimmig gesungen werden. Im transparenten Helldunkel der warmen, stillen Nacht erschienen alle Gegenstände in milder Schönheit. Die dichten Baumgruppen des nahen Ufers warfen tiefere Schatten auf den Rasen, während die hohen Felsen matt beleuchtet waren, und hie und da eine Villa hell herüber schimmerte. Der ruhige Spiegel des Sees hatte eine durchsichtige Klarheit, und nur in den schillernden Lichtstreifen des Mondes wallte leise die zitternde Fluth, als ob Anadiomene aus ihr sich erheben würde, um die reizende Nacht zu genießen.

Vierter Brief.

Seit vier Wochen bin ich wieder im Vaterlande, lieber Freund! und habe dem sonnigen Italien und der

schönen Schweiz höchst ungern Lebewohl gesagt. Es ist indeß gut, daß Tag und Nacht sich durch die Abenddämmerung scheiden, wo von Beiden sich etwas zu einem Dritten, einem Helldunkel verbindet, in welchem die Gegenstände in weniger scharfen Umrissen erscheinen.

Das Reiseleben in der Schweiz fand ich gegen früher sehr verändert. Sie war ein englischer Park voll feiner und glatter Welt geworden, und das Volk, was mit den Reisenden in Berührung kommt, machte die verschmitzte Dienerschaft in hübscher Schweizertracht. Aber auf dem eisigen Grimsel betrachtete ich mit Vergnügen eine Heerde schöner Bergziegen, und ergötzte mich an der Staffage der wilden Landschaft, wenn diese zierlichen Thiere auf den Felszacken herumsprangen, und Heidelberger Studenten es ihnen nachzumachen versuchten, während mürrische Engländer dem Bleifederstrich auf ihrer Reisecharte und der Nase nachgiengen, wie bei Asmus der Herr Ahrens dem Geruche der kalten Küche nachgieng. Mir ist die auf der Oberfläche stekken gebliebne Cultur nie so unerträglich gewesen wie diesmal in der Schweiz, wo viele Leute vom feinsten Geschmack unsern Herrgott lobten, daß er doch wirklich alles nach ihrem gout gemacht habe, Essen und Trinken, und die Maulthiere, nur die Rechnungen der Gastwirthe ausgenommen. Es wäre zu wünschen, daß Jemand erschiene, der diese Wechselhändler und Taubenkrämer, und das süße, empfindselige Volk, welches nach Empfindungen sucht und hascht um zu empfinden, aus diesem Tempel fortjagte, damit die edle Einfachheit des Alpenlandes wieder hergestellt würde.

Ist das der Ton wahrer innerer Harmonie? Spricht sich in dieser Schärfe nicht die Rückkehr des innern Zwiespalts und Widerspruchs aus? wirst Du fragen. Freilich muß ich Dir gestehen mich geirrt zu haben, wie ich glaubte daß die innere Harmonie dauernd sey, welche durch die großen Eindrücke der Natur und Kunst, durch den Reichthum des äußern Lebens hervorgebracht wird, und daß hierdurch dem geistigen Leben eine den Widerspruch dauernd überwindende Richtung gegeben werde. Durch Aeußeres ist dieß nicht zu erlangen. Es kehrt vielmehr der Contrast und Widerspruch stärker zurück. Erwacht doch schon das Bewußtseyn nur durch den Gegensatz, wie dies Jacobi ausdrückt: „ohne Du kein Ich." Dieser Gegensatz tritt in der Jugend zwar nicht so scharf als Widerspruch hervor, weil hier im Rausche der Empfindung das Aeußere absorbirt wird, wo der Mensch mit regem Gefühle die Natur durchdringt, als sey er eins mit dem mächtigen Leben um ihn; wo er im Freudeberauschten Blicke den reinsten, glühendsten Dank zum Himmel sendet für die Wonne des Daseyns; wo die Phantasie zuerst ihre Schwingen regt, das jugendliche Leben mit reiner Gluth durchdringt, und jene Einheit schafft, in welcher Gefühl und Gedanke sich innig verbinden, jenes lebendige Ganze des Menschen und der Natur, in welchem schöpferische Lebenskraft empfunden wird. Mehr wie je ist dann das Herz den edlen Empfindungen offen, und auch auf ihren Gegenständen ruht der Zauber der Phantasie. Lyrisch ist die erste Freundschaft, die erste Liebe, lyrisch die

Gluth der Andacht, der tiefen Sammlung des innersten Lebens vor Gott. Aber der erste tiefe, die ganze Existenz durchdringende Schmerz zerstört diesen Zauber, und gebiert den Kampf, den Widerspruch.

Es scheint ein Gesetz der geistigen Entwicklung zu seyn, daß nur im Schmerze, in dem sich immer schärfer und mächtiger, ja bis an die Gränze der Zerstörung steigernden Widerspruche des Innern und Aeußern, des Ideals und der Wirklichkeit, der Wünsche und Hoffnungen und dessen was geschieht, im innern Gegensatze des Gefühls und des Verstandes, der Vernunft und des Willens; daß nur in diesem Kampfe das Selbstbewußtseyn sich immer mehr entwickelt, und daß nicht in großer Freude sondern in großem Schmerze das geistige Leben tiefer sich erfaßt, und dann einen weitern Fortschritt gewinnt, wenn es daraus sich wieder aufrichtet.

Aber ist dieser Widerspruch, dieser Kampf unbedingtes Gesetz der Endlichkeit, so daß er nicht zu lösen, nicht zu überwinden wäre, wenn er nun erkannt ist? Das Aeußere überwindet ihn nicht dauernd. So muß er denn von innen heraus überwunden werden, wenn der Gegensatz überhaupt zu versöhnen ist, wenn wir überhaupt aus der hin und her treibenden Bewegung zu harmonischer Entwicklung, zu dem wahren Frieden gelangen können. Aber wo ist dieser ersehnte Ort, wo der Widerspruch, der Kampf der Gegensätze überwunden ist, und unser Wesen eine ruhige, normale Entfaltung gewinnt? Die Wahrheit muß es seyn, das ist gewiß. In der Wahrheit giebt es keinen Wider-

spruch. Durch die Erkenntniß der Wahrheit, durch das Leben und Verharren in ihr wird der Gegensatz versöhnt; in der Wahrheit ist der Kampf beendigt. Aber wo ist der Weg um zur Wahrheit zu gelangen? In den reinen, unentweihten Lauten aus dem Innersten des Gemüths muß Wahrheit seyn, oder sie ist nirgends, denn sonst wäre Lüge der Grund unsers Wesens. Aber dies innere Wahrnehmen ist nur ein augenblickliches Auftauchen und schnelles Verschwinden. Auch erhöht das Gefühl nur den Gegensatz, und versöhnt ihn nicht, oder doch nicht dauernd. Die Erkenntniß muß leisten, was das Gefühl nicht vermag, und nur Denken führt zur Erkenntniß. Wenn nun die Philosophie das Bestreben des denkenden Geistes ist, die Wahrheit zu erkennen, und uns dadurch vom Widerspruche zu befreien, so muß die Philosophie zu dem gewünschten Ziele wenigstens annähernd führen.

Hier erinnere ich mich an eine Stelle im Dante *) wo er Gott il ben dell' intelletto nennt, der die Intelligenz wahrhaft erfüllt und befreit, der die Wahrheit ist. So enthält die Religion als Offenbarung Gottes die Wahrheit, welche die Philosophie denkend zu erkennen sucht, und so wird es mir klar, daß die Religion uns nur dann wahrhaft befreien und in uns lebendig werden kann, wenn ihr reicher Inhalt, der Geist, der in ihr ist, von uns erkannt und zum Wissen gebracht wird, denkend, mithin philosophisch. Denn nur was wir erkennen, wird uns wahrhaft innerlich

*) La divina Commedia. Dell' Inferno Canto III.

und in uns lebendig. Der Glaube ohne Erkenntniß kann wohl eine Erhebung des Gefühls, Trost und Resignation geben, aber er überwindet den Gegensatz nicht, befreit mithin nicht wahrhaft. Nur der Glaube, welcher Erkenntniß des denkenden Geistes geworden ist, der nun in der Wahrheit ruht, vermag den Gegensatz zu versöhnen und das Leben vom innern Widerspruche zu befreien. Dies wäre das Ziel. Philosophie sollte dahin führen. Ob sie es vermag, dies kann nur durch ein ernstes Studium erfahren werden.

Fünfter Brief.

Du tadelst die in meinem vorigen Briefe enthaltenen Aeußerungen über Religion und Glauben, weil Dir dieselben mehr vom Standpunkte des natürlichen religiösen Gefühls als des Christenthums auszugehen scheinen, da doch Letzteres nicht bloß Trost und Resignation, sondern auch freudige Hoffnung und Muth gebe. Es ist wahr daß der Standpunkt des natürlichen religiösen Gefühls von Jugend auf sich vorzüglich in mir ausbildete.

Aus meinen Kinderjahren ist mir wenig erinnerlich, und nur einzelne helle Punkte leuchten mir daraus entgegen, welche auf die Bildung meines innern Lebens wesentlichen Einfluß hatten. Unter diesen ist mir der wichtigste der Eindruck, welchen die Religionslehre, daß Gott unser Vater sey, auf mich machte. Ich

begann schon sehr früh, mein Verhältniß zu ihm mir wie das Verhältniß eines Kindes zu seinem Vater zu denken, und weil ich mit vieler Güte und Sanftmuth behandelt wurde, so mischte sich auch in den Gedanken, daß Gott unser Vater sey, nichts von einer Furcht vor Strafen ein, sondern es wurde reine kindliche Anhänglichkeit. Ich erinnere mich noch recht gut daß ich mir damals Gott vorstellte wie unsern alten Nachbarn, einen sanften, ehrwürdigen Greis mit schönen weißen Haaren und recht hellen Augen, der mir immer sehr freundlich begegnete. Wie ich noch als Knabe das elterliche Haus verließ, und nun mehr auf mich selber angewiesen war, erwachte in mir zuerst das Gefühl menschlicher Hülfsbedürftigkeit. Mein kindliches Verhältniß zu Gott, was bisher nur reine Anhänglichkeit gewesen war, ohne das Gefühl seiner zu bedürfen, wurde nun kindliches Vertrauen. Mit Entzücken hieng ich an der Natur, weil ich in der Empfindung, die sie erregte, etwas meinen innigen Gefühlen für Gott analoges fand. Dagegen konnte ich mich in die ernsten Lehren der positiven Religion nicht recht finden, und noch weniger in ihre Ceremonien. Ich konnte nicht begreifen warum die Menschen so viele Anstalten machten um mit dem hohen Vater zu reden, den ich im Herzen mir so nahe fand, und an den zu denken meine höchste Freude war. Alles Böse empfand ich sehr deutlich als solches und als Gott mißfällig, weil es eine scharfe Disharmonie in mein Verhältniß zu Gott brachte, an den ich dann nicht mit kindlicher Freude denken konnte, sondern ihn erst versöhnen mußte.

So empfand ich auch sehr klar, was gut war oder nicht, und dieses Gefühl war die Richtschnur, wonach ich über meine Gedanken und Handlungen urtheilte. Dabei konnte ich dann sehr oft das Böse nicht finden, was Andere bei ihren Urtheilen über Dies und Jenes fanden, und daher Anlässe zu Verboten nahmen. Indem ich so eine Stütze in mir fand, die mir in allen Fällen Beruhigung und Muth gab, suchte ich diese weniger im Aeußern. Aber dennoch liebte ich die Menschen, welche mit mir in anziehende Berührung kamen, sehr heftig. Ich weiß mit welcher innigen Freundschaft ich mich an Dich schloß, und welche leidenschaftliche Bewegungen in meiner Seele entstanden, wenn es mir zuweilen schien daß Du meine Zuneigung nicht erwiedertest. Aber unter diesen kleinen Unruhen meines Herzens wurde mein kindliches Verhältniß zu Gott nur verstärkt und fortgebildet, denn ich war mit ihm fast vertraut, er war mir Vater und Freund. Ihm trug ich meine augenblicklichen Wünsche vor, und wenn ich an ihn dachte, glaubte ich immer deutlich zu erkennen, ob meine Wünsche recht waren und Erfüllung verdienten oder nicht, wobei ich aber die Erfüllung selbst seinem Willen ganz anheim gab, mit dem vollen Vertrauen, womit ein Kind seinem Vater vertraut. So erschien mir Gott wie ein Vater, an dem mein ganzes Wesen mit kindlicher Hingebung hieng, und so war mein Leben in jener Zeit wie das Leben eines Kindes vor den Augen seines Vaters.

Aber dieser reine Gottesdienst, diese unbefangene, innige Liebe des jungen Herzens kann ja nicht dauernd

seyn. Die ungenügende und schwache Seite des natürlich religiösen, nur im Gefühle wurzelnden Verhältnisses tritt bald hervor. Jemehr mit der fortschreitenden Ausbildung des Selbstbewußtseyns und des Verstandes, im Kampfe mit den Widerwärtigkeiten des Lebens, die Persönlichkeit, die Kraft der Individualität erstarkt, desto mehr wird das kindliche Verhältniß getrübt. Der laute Wirrwar des Aeußern betäubt die Seele, und stört die stille Sammlung, das leise innere Vernehmen. Ehe wir es gewahr werden, befinden wir uns auf einem ganz andern Standpunkte. Der Zweifel greift kalt in unser Inneres. Wir stehen Gott gegenüber. Es kommt die dunkle Stunde, wo wir uns fragen ob eine Vorsehung unser Geschick leite, ob Gott unser Vater sey? wo wir diese Fragen zwar bejahen, aber wo ein Schauder unser ganzes Wesen ergreift, wenn wir gewahr werden daß jenes Bejahen nicht mehr lebendig in uns wiedertönt; wo wir noch Erinnerung haben von dem frühern kindlichen Verhältniß, und Sehnsucht es wieder herzustellen, aber auch die Unmöglichkeit empfinden die innere Harmonie wieder zu erlangen, weil der Widerspruch in unserm Daseyn sich schon in seiner ganzen Stärke entwickelt hat.

Zur Ueberwindung dieses Widerspruchs, zur Herstellung der frühern Harmonie auf höherer weil bewußter Stufe sollte die Philosophie den Weg zeigen. Bis jetzt scheint sie mir eher das Gegentheil zu bewirken. Welch einen Wirrwar von Ansichten zeigt die Geschichte der Philosophie! Bauen und niederreißen, und dazu eine babylonische Sprachenverwirrung. Und

nun gar der Kantische Kriticismus, von dem ich lange so große Erwartungen gehegt habe. Mit welchem Scharfsinne beweißt er uns daß wir nichts wissen, daß wir auf uns selbst zurückgedrängt sind, und uns einen blauen Dunst von Erscheinungen vormachen. Heißt das den Gegensatz versöhnen, wenn man ihn der Einbildung zuschreibt! Denn das Ding an sich, was Kant, überwältigt von der Autorität der Außenwelt, stehen ließ, hilft uns über die Einbildung nicht hinaus, da wir doch nichts von ihm sollen wissen können, weshalb es denn Fichte auch consequent weggelassen hat. Aber das Studium des Kriticismus ist ein guter Wetzstein des Verstandes, und übt im scharfen Denken. Auch treten wir durch ihn in eine ganz neue Sphäre ein, wenn wir nun den Dingen, welchen wir bisher unbedingt eine Realität zugestanden, diese ihre natürliche Geltung absprechen, und sie um ihre Legitimation zur Existenz befragen. Es scheint ein neues geistiges Leben sich in uns zu entwickeln, ein Erwachen der Denkkraft, gegen welche unser früheres unbefangenes, unmittelbares Auffassen und Denken uns fast wie ein Träumen erscheint.

Sechster Brief.

Du beklagst Dich darüber daß ich Dir seit beinahe einem Jahre nicht geschrieben habe, und meinst daß mir die philosophischen Studien, vorzüglich die Kritik

der reinen Vernunft, oder gar der Fichtesche Idealismus wohl volle Befriedigung gewährt haben müßten. Aber eben das Gegentheil hat mich bisher abgehalten Dir Mittheilungen über Resultate zu machen, welche Dem, was ich von der Philosophie erwartete, im höchsten Grade entgegengesetzt sind.

Es ist zwar wahr, das Denkvermögen scheint durch das Studium der Philosophie, und zunächst des Kriticismus, zu einer höhern Potenz erhoben zu werden. Aber die Hoffnung, auf diesem Wege das versöhnte Ziel, die Wahrheit zu erreichen, verschwindet immer mehr. Ja es wandelt mich oft die Furcht an, ob ich mich nicht einem bösen, zerstörenden Dämon in die Arme geworfen habe, der mir alles vernichtet, was ich bisher auf Treue und Glauben annahm, dem Gefühle vertrauend, und der mir dafür Schattenbilder wiedergiebt. Auch schwächt dieses scharfe Denken die frische Lebendigkeit des Gefühls und lähmt die Phantasie. Ein helles, sich durch und durch schauendes Selbstbewußtseyn taucht auf. Das Leben wird zwar klarer aber auch kälter. Es gleicht immer mehr einer reinen Eisfläche, die zwar sehr rein und ganz durchsichtig, die wahr ist; aber wer liebt nicht die freundliche Matte, auf der die Abendsonne in goldgrünen Flammen spielt, obgleich wir jeden einzelnen Grashalm nicht scharf unterscheiden. Scharf zeichnen sich die Schatten in der Mittagssonne ab und kühlen wohl, aber sie geben kein inneres Genügen, so wahr sie sich auch darstellen mögen. Wie innig bewegen dagegen Gefühl und Phantasie die magischen, verschwimmenden, teifern

Schatten des Hains im Mondlichte, wenn der Himmel tief blau ist und die Pappeln sich nicht regen.

Was soll nun der Mensch? Wahrlich davon kann nicht die Rede seyn. Denn in den unbefangenen Zustand der ersten Jugend kann Keiner zurück, und wer nicht fortschreitet, auch wenn ihm die Hoffnung schwindet und es ihm das Herz zerreißt, der versinkt schnell in Dumpfheit, wo ihm das verhüllte Böse auflauert. Doch erfahre ich täglich wie schwer es ist dennoch den Muth zum Fortschreiten nicht zu verlieren. Jemehr uns die klare, ernste Wissenschaft umfängt, desto mehr treten Gefühl und Phantasie zurück. Immer dunkler und kälter wird es im Innern, dem das Gefühl sonst seinen lebendigen Inhalt gab. Aber im Verstande wird es immer heller, und dieses Licht leuchtet auch wohl in das düstre Innere, damit dieses sich seiner recht bewußt werde. Doch eben so oft schauert auch in den Tag des Verstandes die Todeskälte der tiefen Mitternacht herauf, welche sich im Innern immer mehr verbreitet. Aber da, wo Tag und Nacht in einander verschmelzen, harren im zweifelhaften Lichte Gefühl und Phantasie, und bald den Tag bald die Nacht durchdringend, erregen sie ein tief schmerzendes Bewußtseyn. Wenn so der Mensch dasteht, dann wohl ihm, wenn er die Hoffnung zu retten wußte, denn sie wird in der drückenden Mittagshitze sein kühlender, schattiger Baum und in der Nacht seines Innern die helle Morgenröthe, welche in den langen Sommernächten den Horizont nicht verläßt. Aber Wehe dem, dessen innere Mitternacht plötzlich hereinbrach, der die Hoffnung verlor und

also auch die Zukunft. Er hat einen ernsten Gang zu gehen, denn das Erfreuliche ist ihm entflohen, und das helle, bekränzte Ziel ist seinen Augen entrückt. So schreitet er ohne Freude und ohne Trauer, ernst, still und wahr durch das Leben, vor sich die unabsehbare Ferne, nur noch achtend auf den nächsten Schritt, und nur dadurch den Tag ertragend, daß er streng seine Pflicht thut, weil sie Pflicht ist. Gegen diesen Zustand hilft auch die letzte Helferin, die Religion nicht, denn Dasjenige ihrer Macht, was am meisten wirkt, verlangt tiefes, reges Gefühl, und wird nicht lebendig und belebend in einem klaren, kalten, nur Begriffe bildenden Bewußtseyn.

Ich sprach neulich mit einem Bekannten über einen solchen Zustand. Er konnte sich nicht recht hinein denken, und sagte er wäre ganz zufrieden und lebte sehr behaglich. Ich konnte nicht umhin ihn zu beneiden, aber es war doch nur ein oberflächliches Glück. Er schien mir über einem Abgrunde auf einer dünnen Eiskruste zu stehen, die jeden Augenblick einbrechen konnte. Doch scheinen so die meisten Menschen ganz unbefangen fort zu leben, und vielleicht nie einen so tödlich hellen Zustand zu ahnden. Das uns im tiefsten Innern Ergreifende bleibt ihnen fremd, — fast mögte ich es auch nicht kennen gelernt haben. Das Leben wird so zerrissen, verliert fast allen innern Gehalt, und wir damit unsere Beziehungen zu ihm, außer daß wir begreifen wir müssen weiter. Mir fällt bei allem dem eine Fabel ein, die ich irgendwo las. „Der Zephyr sprach zum Sturmwind: Lieber, du bist

„nicht so glücklich wie ich. Ich kose um alle Blumen „und sauge ihre Wohlgerüche ein, und jedes Schöne „genieße ich rein und ganz. Kannst du nicht auch so „glücklich seyn? Glücklich! seufzte der Sturmwind. „Ich stürze den Wald nieder, weil ich da durch muß.“

Was wird das werden am Ende? magst Du fragen. Ich weiß es nicht. Aber noch halte ich die Ueberzeugung fest, daß irgendwo ein Ausgang aus diesem Labyrinthe seyn muß. Der vernichtende Kriticismus und Idealismus kann nicht das Höchste enthalten, was zu erstreben ist. Denn sonst wäre der beschränkte Mensch ja selbst das Höchste, er, der eines Höhern, eines Bessern ja so sehr bedarf, an dem er sich aufrichte und das den innern Zwiespalt versöhne. Sollte denn der Mensch, welcher seit Jahrtausenden durch alle philosophischen Bestrebungen dieses Höhere durch Erkenntniß zu erreichen strebte, zuletzt finden müssen, daß er selbst dieses Höhere sey, und daß sein Streben nach dem Bessern sich als eine armselige Täuschung darstelle, weil, ich weiß nicht wer, sich den grausamen Scherz mit dem Menschengeschlechte machte, es im blinden Suchen im Kreise herum zu führen? Nein! Mag die Nacht, durch welche die Philosophie führt, auch noch so dunkel seyn, unser Inneres noch so sehr zerrütten, das, was wir suchen, kann nicht Täuschung seyn. Das Wahre, Gute und Schöne muß mehr seyn wie ein Hirngespinnst, womit wir uns eine leere Existenz nur colorirten, es muß eine höhere Wirklichkeit haben, ja die höchste Wirklichkeit selbst seyn. Wahrheit ist es, was alle Menschen suchen, die nur über sich

nachzudenken beginnen, und selbst diejenigen, welche sich dem Nachdenken entziehen, weil sie sich damit begnügen zu glauben daß ihr Glaube wahr sey, glauben darin schon die Wahrheit zu besitzen. Wahrheit ist die Speise der Seele, welche ihr Leben erhält. Und dieses Streben nach Erkenntniß der Wahrheit sollte ohne Mittel seiner Befriedigung gelassen seyn! Dieser eigenste, characteristischste Trieb, wodurch der Mensch sich so scharf von andern Wesen unterscheidet, sollte nur da seyn, um dem Menschen die Unvollkommenheit seines Wesens recht empfindlich zu machen, dadurch daß er stets etwas anstreben müßte, dessen Erreichung ihm nie gelänge? Aber nein! Die Wahrheit dessen, was der Inhalt unsers geistigen Lebens, unsers religiösen und moralischen Gefühls ist, muß erkennbar seyn. Es muß uns die Morgenröthe eines hellern Tages leuchten, als die unsichere Dämmerung ist, worin wir uns gewöhnlich bewegen. Das ist meine Ueberzeugung, die ich festhalten werde, auch wenn es noch so dunkel wird auf diesem Pfade.

Siebenter Brief.

Sehr wahr sagt Jacobi: „nur einen festen Richt„punkt, und die grade Bahn ist bald gefunden.“ Aber auf dem dürren, vulcanischen Boden der logischen Kunstgärten kann ich noch keinen festen Punkt entdekken. In diesen hohlen Formeln, die ich mir noch

nicht mit lebendigem Inhalte erfüllen kann, in dieser scharfen und feinen Luft subtiler Distinctionen und abgezogener Begriffe, womit die Kritik der reinen Vernunft gegen unsere natürlichen Ueberzeugungen zu Felde zieht, ist mir fast der Athem ausgegangen. Die Wärme der Unmittelbarkeit, die Schönheit des Lebens entfloh, da ihr Inhalt vor den Richterstuhl der Abstraction und Reflexion gezogen wurde, damit er durchsichtig werde. Hohl und leer wurde das Schattenspiel der Erscheinungen, welche Leben genannt werden, aber es trat nichts Besseres an die Stelle. Denn Kants höchstes Gut ist auch nur ein Gedankending, und eben so wenig berechtigt zu existiren, wie das Ding an sich. Denn wir wissen ja von Beiden nichts, und schauen nur unter die Wölbung unsers eigenen Schädels, wenn wir wähnen ein Firmament zu sehen, und dahinter einen Gott postuliren, weil wir uns einbilden es fehle der Schlußstein des Gewölbes, welches unser Gehirn umgiebt, und es mögte zusammenstürzen.

Kants Moral mit ihrem Principe der Uneigennützigkeit gehört unter einen so ganz andern Himmel als die Kritik der reinen Vernunft, daß sie unter deren zerstörender Despotie fast ein Product des verzweifelnden Stoicismus zu seyn scheint, welcher ja auch unter den römischen Imperatoren die edlern Geister trösten mußte. Die stoische Philosophie gehört in die Winterzeit der Menschheit, und ihre Moral bedarf zu ihrer Erhaltung einer Temperatur weit unter dem Gefrierpunkte, einer Temperatur, in welcher die Keime der Liebe, Ehrfurcht und Bewunderung erstarrt sind,

dieser wahrhaft belebenden und erhöhenden Potenzen des menschlichen Wesens. Aber auch der Begriff der Pflicht, auf Kantische Weise aufgefaßt, macht den Menschen zu einer Pflicht-Marionette. Und worauf bezieht sich denn nun diese Pflicht, wenn wir nur von Erscheinungen umgeben sind, deren Wesenheit auf einem durchaus unbekannten Etwas, das heißt für uns auf Nichts beruht. Zum Begriffe der Pflicht gehört das Wissen von einem Höhern über uns, dessen Wille uns Gesetz wird, weil er einer höhern Ordnung der Dinge, einem vollkommnern Daseyn angehört, welchem näher zu kommen unsere Aufgabe und unser Bedürfniß ist. Von diesem Höhern aber müssen wir wissen, wenn sein Wille uns Gesetz seyn soll. Sollte nun dieses Höhere wieder etwa der Mensch selbst seyn, so daß sich ein Moralprincip rechtfertigen ließe, wie Bouterwek es aufgestellt hat, welcher die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Bewußtseyn von der Würde der menschlichen Natur zum höchsten Pflichtgesetze macht! Dann wird die Moral im Cirkel herumgeführt, und der Mensch will, um fest zu stehen, auf seine eignen Schultern steigen, wenn er dieses Princip zur höchsten Triebfeder seines practischen Verhaltens macht. Es spricht sich vielmehr im Bewußtseyn von der Würde der menschlichen Natur eben das Bewußtseyn aus, daß wir für eine bessere Sphäre bestimmt sind, als für die dumpfe Sinnessphäre des Thieres, und daß wir in dieser unserer wahren Bestimmung uns gemäß verhalten, wenn wir den moralischen Gesetzen folgen. Auch die wahre Uneigennützigkeit ist eben dieses Verhalten

einem höhern Gesetze gemäß, ohne irdischen Vortheil zu berücksichtigen, nicht aber auch mit Verzicht auf das Wahre und Ewige. Sonst würde die Uneigennützigkeit zu einem sich aufblähenden Hochmuthe, der es Gott noch zuvor thun will.

So bezieht sich sowohl das Bewußtseyn von der Würde der menschlichen Natur, als auch die Uneigennützigkeit durchaus auf ein Höheres über uns, und so zeigt sich überall, daß die Moral nur in Verbindung mit der Religion wahren Sinn und wahre Bedeutung erhält. Ohne diese Beziehung auf ein Höheres wird die Moral im Kreise der Endlichkeit beschlossen und zugespundet. Dieses Schicksal wiederfährt auch der Kantischen Moral, da der Kriticismus uns darzuthun sucht, daß wir von jenem Höhern nichts wissen, sondern es nur aus Noth postuliren, um für uns nothdürftig eine Einheit, ein Centrum in unserer construirten Peripherie zu gewinnen. Warum nicht lieber geradezu bewiesen, daß das Wissen, die Demonstration zum Atheismus führe? Denn der Atheismus kann nicht eisiger und finstrer machen, wie dieser Kriticismus, der zu gutmüthig ist um mit dem Wissen einen Gang auf Leben und Tod zu wagen.

Dagegen ist Fichte entschloßner. Denn mit seinem absoluten Ich ist die Idee eines Gottes nicht vereinbar. Heute sah ich das absolute Ich in effigie, wie ich den Blocksberg im Winterkleide erblickte. Hoch und starr, und sehr ruhig, und mit einem reinen Schneegewande angethan, stand er da, und nahm keine Notiz von Dem, was um ihn her vorgieng, und was

ihm der heulende Sturm erzählte, die krachende Fichte klagte und der stürzende Strom zurief; eben so wenig wie er sich im Sommer um den Blitz von oben und um den rollenden Donner bekümmert, denn er weiß ja daß dies alles nur Phantasmate seines eignen, granitnen Gehirns sind. Was man theoretisch ist, muß man auch practisch seyn. Nun giebt es zwar viele theoretische Idealisten, Pantheisten und Atheisten, aber von allen diesen keine Practiker. Denn wenn sie versuchen wollen es zu seyn, und idealistische, pantheistische, oder atheistische Gesinnungen zu hegen, so fühlen sie schaudernd die Geissel des Herrn in ihrem Innersten, und versuchen es vergebens sich empor zu bäumen unter der Hand Gottes, welche sie niederhält.

Das ist eben der Maaßstab der Wahrheit eines Systems, ob es nämlich in die Gesinnung übergehen kann, und hier belebend wirkt und eine normale Entwicklung befördert, oder ob es das innere Leben aus seinen Fugen reißen und zerstören muß, um sich zu behaupten. Im abstracten Kreise der Reflexion kann sich jedes consequente System halten. Aber wenn es nun in uns lebendig werden, wenn es unser ganzes Wesen durchdringen soll, so zeigt sich bald ob es von der Wahrheit beseelt ist, oder ob ein logischer Eispalast dasteht, worin der Bauherr nur seine eigne Physiognomie abspiegelt, und welchen der scharfe Sonnenstrahl schmelzen wird. Die Wahrheit ist wesentlich Geist und Leben. Sie ist nicht Dies oder Jenes, sondern in ihr muß Wissen und Leben von demselben Geiste durchdrungen seyn. Wo das Wissen nicht

in die Gesinnung übergehen kann, da weiß jenes nicht die Wahrheit, sondern erhöht nur den Widerspruch, welchen es überwinden sollte, zerrüttet das innere Leben, und verödet uns die Welt. So scharf rächt sich der Geist der Wahrheit, wenn wir nicht ihn suchen sondern uns selbst, indem wir uns die höchste Entscheidung zusprechen. Wäre das nicht, so könnte jedes System seine Schüler in consequenter Form allumfassend ausbacken, und Jeder hätte volles Genüge. Dann wäre die Wahrheit nicht die hohe Göttin, sondern eine Wolke, welcher der Wind jede Gestalt verleiht, und die doch nur ein Phantom von Dunst und Nebel ist. Denn anders müßte dann ein Platoniker nicht blos denken, sondern auch empfinden und handeln, anders ein Pantheist, anders ein Idealist und anders ein Atheist im Sinne des Materialismus. Sie müßten überall so verschieden seyn wie etwa Griechen und Perser, Deutsche und Franzosen.

Achter Brief.

Du wunderst Dich über den Ton meines letzten Briefes, der wenig von dem hoffnungslosen Character des vorletzten an sich habe. Aber die Energie des innern Lebens reagirt gegen die zerrüttende und niederdrückende Macht, wenn man jener die Zeit läßt, sich wieder zu stählen. Durch diese unmittelbare Reaction wird zwar nicht der Standpunkt der Wahrheit, wohl aber

Hoffnung und Muth gewonnen. Je schärfer der zerstörende Dämon ins Auge gefaßt wird, desto mehr verschwindet die Macht seiner Einwirkung. Wir erhalten uns ihm gegenüber, und ein geistiger **nisus formativus**, wenn ich so sagen darf, reproducirt die verletzten Elemente des innern Lebens. Jene Verletzung war so tief, daß selbst die Schönheit der Natur nicht mehr als etwas dem Innern Verwandtes auf mich wirkte, sondern nur noch als etwas Fremdartiges und Merkwürdiges eine kalte Verwundrung erregte. Die Zerstreuungen eines vielfach bewegten äußern Lebens vermogten das Bewußtseyn der innern Nacht nur auf Augenblicke zu betäuben. Denn auch im Gewühle erwacht der innere Sinn, und das Gefühl der innern Kälte und Finsterniß wird nur um so schmerzlicher. Das Aeußere erscheint wie ein leeres Schattenspiel, und seine hüpfenden Gestalten wie Ephemeriden. Sie bringen nicht neues Leben. Die innere Nacht schauert ins rege Daseyn herauf, und die Gedanken brechen aus ihrem Kerker hervor, wo sie der Wille gebannt hält. Menschenleben erscheint fremd, bodenlos und ohne Wunsch. Die edlen Gefühle sind dann wie die Sterne. Sie glänzen dem Wandrer in der Wüste, damit er deren Leere recht empfinde, während sie in unerreichbarer Ferne vielleicht Frühlinge durch den blauen Himmel tragen.

So war es, und mein Glaube an Wahrheit, mein Interesse für die geistige Entwicklung wurde immer schwankender. Da sah ich in Dresden Raphaels sixtinische Madonna. Der hohe, geistige Character dieses

Gemähldes wirkte unbeschreiblich auf mich. Denn mir schien dieser Character und Ausdruck das unmittelbar in seiner Vollendung darzustellen, was ich suche, Innestehen in der erkannten Wahrheit, normale geistige Entwicklung in ihr. Von einem Gefühle der Ehrfurcht unwillkührlich durchdrungen, trat ich zu diesem Gemählde, welches wunderbar und gewaltig auf das Innere wirkt. Mit dem reinsten Gefühle des höchsten Schönen verbindet sich der tiefe Eindruck des Unendlichen. Wir wagen einen Blick in das Reich des Ideals, des höchsten Daseyns, und eine reine, innere Harmonie erfüllt die Seele. Klar und ruhig, und dem Eindrucke des Genius hingegeben, muß die Seele seyn um die ganze Fülle dieser hohen Schöpfung der Kunst aufzufassen. Rein gestimmt die Empfindung, um die Wirkung zu erfahren, welche die Darstellung des Himmlischen macht. Was das Erkennen und Wissen der Wahrheit, das Leben in ihr bewirken soll, das bewirkt die Kunst in unmittelbarer Darstellung: Ueberwindung des Widerspruchs, innere Harmonie, eine Erhöhung des ganzen Wesens durch den Eindruck des Vollendeten der Schönheit und des Geistes.

Während so die Kunst auf die Restauration des Gefühls und Gemüths wirkte, stellte sich auch von der Seite der Intelligenz die Jacobische Philosophie dem vernichtenden Elemente des Kriticismus entgegen. Früher hatte ich an Jacobi's Werken mehr die poetische Seite betrachtet, und erst jetzt fand ich deren philosophischen Inhalt, seit der Kriticismus mein Selbstbe-

wußtseyn erhellt, und mich gelehrt hatte, was philosophisches Denken und Bedürfniß sey.

Im Denkvermögen, der Vernunft im weitesten Sinne, wodurch wir uns über die sinnlichen Vorstellungen erheben, unterscheidet die Jacobische Philosophie *) die Vernunft im engern Sinne, und den Verstand als das Vermögen des logischen Denkacts, der Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Begriffe bilden wir, indem wir Merkmale zusammen fassen. Also sind Begriffe nichts Unmittelbares, sondern müssen ihre Substrate haben, ihre Grundlagen, wovon die Merkmahle genommen sind. Alle Wahrheit in Begriffen richtet sich also nach der Wahrheit ihrer Substrate, und nach der richtigen Bildung aus diesen. Der Verstand allein kann deshalb nicht über Wahrheit und Irrthum entscheiden, denn unsere Begriffe als solche sagen uns nicht, ob sie wahr und richtig gebildet sind. Durch Begriffe allein wird also über Daseyn selbst nichts entschieden, vielmehr treten dann oft Gedankendinge an die Stelle der Wirklichkeit. Wollen wir über die Wahrheit eines Begriffs urtheilen, so müssen wir zu seinen Substraten zurück gehen, denn nach diesen richtet sich alle Wahrheit des Begriffs. Als das wichtigste Substrat, als die Grundlage aller Wahrheit in uns, erscheint nun überhaupt die Vernunft, das

*) Cf. vorzüglich die Einleitung zum zweiten Bande von Friedrich Heinrich Jacobi's Werken. Leipzig 1815. Und daselbst im dritten Bande die Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung.

höchste Selbstbewußtseyn. In der innersten Tiefe dieses Bewußtseyns, wenn wir uns von den sinnlichen Vorstellungen ganz zurückziehen, erkennen wir auch unmittelbare Beziehungen unsers Geistes auf etwas Uebersinnliches, vorzüglich auf das Absolute, welches sich uns als Vernunftwesen, als Gott offenbart. Hier finden wir auch in der Form höherer Gefühle die Grundlagen aller religiösen und moralischen Begriffe. Unser höchstes, unmittelbar das Höhere wahrnehmendes Bewußtseyn, das heißt unsere Vernunft, ist also die Norm, wonach wir Wahrheit von Irrthum unterscheiden. Sie ist der Sinn für das Uebersinnliche, für die Offenbarung des höchsten Wesens. Diese unmittelbare Gewißheit kann durch kein Wissen, was aus Begriffen hervorgieng, und durch logische Operationen bewiesen — das ist „zweimal gewiesen" — wurde, erlangt werden, denn die Wahrheit liegt tiefer als der Begriff. Es ist vielmehr Glauben, ein inneres Gefühl der Nöthigung, dem wir nicht widerstehen können. In der Kraft, welche die Ideen vom Göttlichen auf uns äußern, spricht gleichsam eine Stimme aus einer andern Welt zu uns. Wir glauben an etwas heißt, wir sind überzeugt von seiner wirklichen Existenz, und das letzte Kriterium dieser Ueberzeugung und aller Wahrheit ist eben dieses Gefühl innerer Nöthigung etwas für wahr zu halten.

Freilich läßt sich auf diesem Wege der Ursprung des Endlichen aus dem Unendlichen, unser Verhältniß zu Gott und zur Welt, kurz alles was wir wissen und erkennen mögten, nicht begreiflich machen, nicht zum

eigentlichen Wissen und Erkennen bringen. Vielmehr heißt es auch hier zuletzt, daß wir nichts wissen, ja sogar, daß die Wahrheit nicht gewußt, sondern nur geglaubt, auf die — höchst schwankende — Autorität einer innern Nöthigung angenommen werden müsse, der es leider noch an einem Kriterium fehlt um überall entschieden zu erkennen, ob sie von der Wahrheit oder von einer Täuschung herrühre.

Die Jacobische Lehre vermag sich indeß immer gegen den Kriticismus zu behaupten, dessen Basis der Abstraction weniger Geltung hat, wie die Grundlage der unmittelbaren Wahrnehmung im Gefühle, die den objectiven Gehalt erhält, während ihn der Kriticismus vernichtet. Deshalb scheint es auch verwerflich, wenn man die Achtung für klare Begriffe so weit treibt, daß man Alles für unwahr erklärt und verwirft, was nicht auf klare Begriffe gebracht werden kann. Vielmehr muß wahre Philosophie auch die Region achten, wohin klare Begriffe nicht dringen. So gehören die Begriffe, welche sich auf die Gottheit beziehen, meist zu den dunkeln Begriffen, die auch wohl nie aufgehellt werden. Im Begriffe des Absoluten, der Gottheit selbst, bleibt immer etwas Unerforschliches zurück, und das ist eben das Erhabene in dieser Idee. So weit die Klarheit der Begriffe reicht, geht die Wissenschaft. Alle Begriffe aber verlieren sich zuletzt in etwas Unbegreiflichem, welches aber deshalb keineswegs für unwahr zu halten ist. Alle Begriffe verlieren sich in dunkeln Gefühlen, die sich am unmittelbarsten auf das Ewige, die Gottheit, beziehen. In

den höhern Gedanken über die Gottheit muß also das Gefühl entscheiden, und wo dieses entscheidet, fängt der Glaube an. Darum sollte uns bei göttlichen Dingen nicht das Wissen sondern der Glaube leiten.

So zeigt sich uns immer mehr die kleine, vom Nebel des Unbegreiflichen umgebene Sphäre des menschlichen Wissens. Ist es denn wirklich so, und stillt dieser Gefühlsglauben, dieses behauptete unmittelbare Wahrnehmen, wirklich unser Bedürfniß nach Erkenntniß der Wahrheit? Es liegt in dieser Lehre allerdings etwas Befriedigendes, denn ihre Resultate stimmen mit unsern natürlichen Ueberzeugungen überein. Aber es liegt auch etwas sehr Ungenügendes darin. Denn theils fehlt es an einem Kriterium der Wahrheit vermeintlicher innerer Nöthigung und Wahrnehmung, theils sind wir dadurch wieder auf den natürlichen Standpunkt zurück geführt, ohne daß derselbe für seine Gültigkeit auch jetzt etwas anderes anzugeben wüßte, als eben daß er unmittelbar, das heißt natürlich ist. Damit aber sind wir der Erkenntniß der Wahrheit, und der Ueberwindung des Widerspruchs und Gegensatzes nicht näher gekommen. Doch ist noch ein Princip der Jacobischen Philosophie hervor zu heben, die Freiheit. Dieses Prinzip ist rein geistig, und vorzüglich von hier aus weht ein belebender Hauch der Wahrheit über diese Lehre.

Neunter Brief.

Es hat mich überrascht, daß Du die in meinem vorigen Briefe angedeuteten Grundsätze der Jacobischen Philosophie zur Unterstützung der Behauptung gebrauchst, daß es nur subjective Wahrheit für den Menschen gebe, wonach wir mithin nie weiter kommen könnten als zu der Ueberzeugung, daß uns Dieses und Jenes nur vermöge der Gesetze unsers Wesens so erscheine und von uns gedacht werde, nie aber dahin, daß wir mit Gewißheit sagen könnten das Object sey unsern Anschauungen und unserm Denken wirklich entsprechend. Eine ächt Kantische Folgerung, welche nun sogar Jacobi unterstützen soll, der uns doch in unserer Vernunft ein Organ für das Uebersinnliche und das Wesen der Dinge vindiciren will, während Kant uns ganz davon abschneidet.

Du sagst: Jenes innere Wahrnehmen und darauf gegründete Unmittelbare Wissen, jener Glaube Jacobi's folgt ebenfalls den Gesetzen unsers eignen Wesens, und es ist nicht darzuthun, daß wir in diesen innersten Wahrnehmungen mehr wie uns selbst vernehmen, und mithin uns selbst adoriren, wenn wir unsern Ideen des Wahren, Guten und Schönen eine objective Realität zuschreiben. Eine Anbetung Gottes auf den Grund dieser innern Wahrnehmung ist daher Anbetung eines von uns selbst aus unsern eignen Gefühlen gemachten Gottes. Deshalb sprichst Du der Vernunft die Fähigkeit ab, Gott zu erkennen, welche Er-

kenntniß lediglich die positive Offenbarung Gottes im Christenthume enthalte. Wenigstens könne der Mensch aus sich selbst nie die Ueberzeugung gewinnen, daß seine Vorstellungen und Gedanken Wahrheit enthielten. Daher gebe es außerhalb des Christenthums nur subjective Wahrheit für den Menschen, und die Philosophie diene nur dazu, es recht deutlich zu machen, daß der Mensch überall nur sein eignes Wesen wahrnehme, ungewiß ob auf einen äußern Eindruck, den das Innere rein oder verändert wiedergebe, oder blos ein eignes Product, welches sich den Schein des Aeußern erlog.

Aber subjective Wahrheit ist keine Wahrheit, sondern ein Unding, eine bloße Meinung. Wenn wir nach Wahrheit fragen, so wollen wir die Uebereinstimmung unserer Vorstellung mit dem Objecte. Und selbst dieser Begriff der Wahrheit ist nur abgezogen. Wahrheit in ihrer ächten Bedeutung ist jenes Element, worin unsere Existenz ihre Erfüllung, unser Wesen seine normale Entwicklung erhält, wo der wesenlose Schein verschwindet. Dieses Element ist es, was wir suchen, wenn wir nach Wahrheit fragen. Dieses Element muß für uns erkennbar seyn, oder, wie ich schon in einem frühern Briefe bemerkte, der Trieb nach Wahrheit wurde uns nur zu unnützer Qual gegeben, und Lüge ist dann der Grund unsers Wesens. Dann ist die Vernunft im Sinne der Jacobi'schen Philosophie, die innere Ueberzeugung, der Glaube, welcher aus dieser innern Nöthigung entspringt, diese sind dann Lügenquellen, und nicht der Gott der

Wahrheit sondern der Fürst der Lüge ist unser Patron. Sind wir von der Wahrheit rein abgeschnitten, und können wir weder dem unmittelbaren noch dem vermittelten Wissen je trauen, wozu dann doch das unablässige Bestreben der Menschheit, sich der Wahrheit zu nähern? Wozu die Ueberzeugung daß nur in der Wahrheit unsere rechte Heimath sey? Siehst Du wie sehr Mephistopheles Ursache hätte ins Fäustchen zu lachen, wenn es sich nun wirklich ergäbe, daß unsere innersten Ueberzeugungen Lüge seyen, und daß wir in der Vorstellung der Wahrheit nur von einer wohlthätigen Täuschung befangen worden, etwa um die Ungleichheit des irdischen Zustandes der armen, von der eingepflanzten Idee der Wahrheit jämmerlich gehänselten Menschen auszugleichen, wie in Schillers desperater Resignation:

„Du hast gehofft, Dein Lohn ist abgetragen.
„Dein Glaube war Dein zugewognes Glück."

Dann weg mit jeder bessern Idee! Die handgreifliche Realität, der animalische Genuß muß den Thron der Wahrheit einnehmen. Dann muß die ganze Tendenz und der ganze Werth höherer geistiger Kraft und Ausbildung wegfallen, denn eben auf das Geistige bezieht sich der Begriff der Wahrheit zunächst. Wird dem Menschen die Vernunft als Wahrheitsquelle außer dem Kreise des Christenthums zugesprochen, so muß dasjenige, worin alle Menschen, sofern sie Vernunft haben, übereinstimmen, objective, wirkliche Wahrheit seyn. Unter Vernunft verstehe ich hier nicht jenen abstracten, verneinenden Verstand, welchen man sonst

unter dem Namen der Vernunft anbetete, sondern jene Vernunft, welche ein inneres Vernehmen der Wahrheit ist. So entsteht bei jedem sich tiefer besinnenden Menschen die Idee eines Urwesens, es entwickelt sich Monotheismus. In jeder menschlichen Natur, in welcher das Bessere zum Bewußtseyn kommt, entspringt die Idee uneigennütziger Tugend. Wären die Ideen, welche der Vernunft angehören, den Menschen über das Thier erheben, und jedes Höhere und Edlere der menschlichen Natur bedingen, wären diese Ideen rein subjectiv, entspräche ihnen nichts Wirkliches, oder müßten wir doch mit Recht stets zweifeln ob sie eine objective Gültigkeit hätten, so wären auch Tugend und Laster nur darin verschieden, daß dem Einen nach seiner Individualität jene, dem Andern dieses mehr zusagte. Das Subjective sind aber nur die Modificationen, welche sich wie Schale um den Kern der Wahrheit legen. Aber der Kern bleibt, es bleibt etwas Uebereinstimmendes. Immer mehr den Kern von jener subjectiven Schale der Meinungen zu befreien, gehört zu den Aufgaben der Philosophie.

Du hast übrigens zu Theilnehmern Deiner Behauptung die griechischen Sophisten. Ihre theoretische Philosophie gründete sich auf den Satz: daß es für den Menschen überhaupt keine objective Wahrheit sondern nur Meinungen gebe, welche sich nach der verschiedenen Natur des Einzelnen richteten und also blos subjectiv seyen. Daher solle Jeder bei den Vorstellungen bleiben, bei welchen er sich am besten befinde. Hieraus zogen sie Schlüsse für ihre practische Philo-

sophie, und bezogen nach jenen Grundsätzen ganz consequent alle Glückseligkeit auf die sinnliche Natur, denn die war ihnen doch durch unmittelbare Empfindung für diese gewiß.

Zehnter Brief.

Aus Deinem Briefe sehe ich, daß ich Dich verletzt habe, als ich Deinen Behauptungen über subjective Wahrheit die Sophisten zur Seite stellte. Ich bedachte freilich nicht, daß Du Wahrheit suchst um der Wahrheit willen, und daß also keine Vergleichung statt findet. Dein Resultat war auch die Behauptung Bayle's, des scharfen Denkers, der deshalb die Philosophie ein ätzendes Gift nannte, welches zwar das wilde Fleisch aus der Wunde fresse, aber dann auch das gesunde Fleisch angreife. Daß die Philosophie Letzteres thut, erfahre auch ich fortwährend. Ich habe zwar in Jacobi's Lehre etwas Festes erlangt, worauf ich fuße in der innern Nacht, aber auch nur um das Fortschreiten ihrer Verheerung zu hemmen. Sie wahrhaft zu erhellen vermogte Jacobi nicht; wie denn auch seine Lehre in ihm selbst den innern Zwiespalt nicht zu überwinden, den Kampf nicht zu enden vermogte. Denn sein unmittelbares Wissen, dieser Glaube auf die Autorität innerer Wahrnehmung und Nöthigung, läßt doch die Wahrheit als etwas Fremdes uns gegenüber stehen, dem eigentlich wir Leben verleihen, nicht jenes uns.

Wenigstens bedürfen wir der höchsten geistigen Intensität und Energie, damit im innern unmittelbaren Wahrnehmen ein Wissen hervortrete, was den Gegensatz durch eine im Gefühle bewirkte überwiegende Richtung nur momentan beseitige. Wie aber dann, wenn, wie Shakespeare sagt, „we have not that alacrity „of spirit nor cheer of mind, that we were „wont to have!“

Nicht ein unmittelbares Wahrnehmen in Gefühlen versetzt uns in die Wahrheit; eben so wenig wie dies eine Freiheit thut, welche nur die Energie der Persönlichkeit ist. Könnte aber jener unmittelbare Glaube zur lebendigen Erkenntniß, zum wahren Wissen erhoben werden, dann würde er erst unüberwindliche Gewißheit erhalten, und zur Einsicht gebracht, ganz mit uns eins werden. Dieses aber zu erlangen, die Wahrheit wirklich zu erkennen, das heißt im lebendigen Wissen uns in sie ganz zu versetzen, in ihr wahrhaft frei zu seyn, dies ist das Ziel. Dieses erreichen wir nicht so lange die Wahrheit als ein auch noch so fest geglaubtes Object außer uns bleibt, wir nicht in ihr sind und sie nicht in uns ist. Aber ich verzweifle fast dieses Ziel zu erreichen. Dennoch kann ich das Streben nach jener Wahrheit, die Ueberzeugung daß sie ist und erreichbar seyn muß, nicht aufgeben. Ich erkenne in den verschiedensten Aeußerungen des Geistes verschiedner Individualitäten etwas in diesem liegendes Allgemeines, was ich nothwendig für das Symptom der Wahrheit halten muß. Sagst du doch selbst: „übrigens mögen meine Worte Dir

„meinen Schmerz verrathen, da auch mir von der Na-„tur ein süßer Wahn eingepflanzt ist, es gebe Wahr-„heit für den Menschen.“ Warum Wahn? Weshalb soll diese unmittelbare Ueberzeugung nicht Recht haben, und wir hoffen dürfen, sie noch zum Wissen zu erheben? Alle Verschiedenheit der Systeme sehe ich wie Du, aber ich ziehe daraus zunächst nur das Resultat, daß es so kommen muß, wenn einseitige Richtungen eingeschlagen werden, das Universum in diese Richtung hineingezwängt wird, und wir selbst durch ein gefärbtes Glas schauen müssen, wenn wir vom Standpunkte des Systems aus uns orientiren wollen. Ein Gemeinsames in allen diesen Richtungen ist doch nicht zu verkennen, und hier muß Wahrheit seyn, oder unsere Ideen vom Wahren, Guten und Schönen wären nur ein furchtbar höhnendes Blendwerk.

Dies führt mich auf Plato, dessen Philosophie jenem sophistischen Undinge, der subjectiven Wahrheit contradictorisch entgegengesetzt ist, und dessen Erkenntnißlehre ich deshalb versuchen werde, hier zu skizziren:

Von der Vernunft geht das Streben nach Wahrheit aus. Die Vernunft ist das Denkvermögen. Wenn wir denken, so erhebt sich unser Geist über die Sinnlichkeit, also auch über allen Wechsel von Vorstellungen. Der denkende Geist trägt dann in sich die Idee von etwas Nothwendigem, das über den Wechsel erhaben ist. Auf dieses Nothwendige bezieht sich die Idee der Wahrheit. Dieses Nothwendige kann nicht etwas seyn, das nur in unserer Vorstellung sich befindet, sondern das Erkennen bezieht sich zuletzt immer auf ein

Seyn. Alle Begriffe von Seyn aber beziehen sich zuletzt auf ein absolut nothwendiges Seyn, etwas Ewiges, das durch sich selbst ist, und das wir nothwendig als den Urgrund alles Daseyns denken. Auf dieses Ewige und Nothwendige bezieht sich alles Nothwendige in unsern Gedanken. Von diesem Ewigen und Nothwendigen aber können uns die Sinne keine Kunde geben, denn sie kennen nur Wechsel der Erscheinungen. Die Vernunft erkennt mithin durch sich selbst das Ewige und Nothwendige, welches vorzugsweise das Wirkliche, das Wesen der Dinge heißt. Dieses wahrhaft Wirkliche aber kann nicht blos etwas Gedachtes seyn, denn dann täuschte die Vernunft sich selbst. Wenn also die Vernunft sich nicht selbst täuscht, so erkennen wir durch reines Denken, daß das Gedachte, das Ewige, etwas Wirkliches ist. Das Wesen der Dinge erkennen wir durch allgemeine Begriffe, denn ohne diese können wir nicht denken. Der allgemeine Begriff blos als solcher ist nur etwas im Verstande, aber diesem logischen Etwas entpricht ein metaphysisches Etwas, d. h. etwas in sich selbst Wirkliches, das nur durch Denken erkannt wird. Jedem allgemeinen Begriffe entspricht aber auch eine bestimmte Gattung. So erkennen wir die Gattungen der Dinge, in so fern diese einerlei Form des Daseyns haben. Dieses zum Theil empirische Erkennen setzt voraus, daß den Dingen gewissermaßen selbst allgemeine Begriffe inhäriren, auch setzt es voraus daß die allgemeinen Begriffe der Vernunft angeboren — a priori — sind. Wären sie das nicht, so könnten wir nicht fra-

gen: was ist das? Denn indem wir das fragen, klassificiren wir die Dinge unter einen allgemeinen Begriff, den wir also schon voraussetzen, daher er nicht von den Dingen selbst abstrahirt seyn kann. Daß aber auch jedem Dinge ein allgemeiner Begriff inwohnt, wodurch es zu einer Gattung gehört, zeigt einen Verstand, und kann nicht die Wirkung blinder Materie seyn. Dieser Verstand hat die Natur gebildet, muß also über sie erhaben, ein göttlicher Urverstand seyn. Dies würden wir nicht erkennen, wenn nicht eben die Begriffe, denen gemäß die Welt gebildet ist, uns vom göttlichen Urverstande mitgetheilt wären. So beziehen sich alle Begriffe, durch welche wir Wahrheit von Irrthum unterscheiden, auf religiöse Ueberzeugungen, und die Idee des Göttlichen erscheint als der Mittelpunkt der Philosophie. Alle Begriffe vereinigen sich in den Begriffen vom Wahren, Guten und Schönen. Diese Begriffe aber, wodurch der Mensch sich über seine eigne Subjectivität erhebt, wären völlig gehaltlos und zerstörten sich selbst, wenn nicht ein ewiges Vernunftwesen ihre Urquelle wäre, denn auf dieses beziehen sich jene Begriffe. Dieses Vernunftwesen aber ist Gott. Auf ihn bezieht sich alle Wahrheit und eben so alle wahre Tugend, denn die Idee des Guten bezieht sich auf das absolut Gute, das unbedingt Vollkommene, und dieses kann nur Gott seyn. Er ist das Gute an sich. Das Göttliche erfüllt das menschliche Gemüth mit einem begeisternden Gefühl. Dieses Gefühl ist die wahre Liebe zum Guten, zum Wahren, zum Schönen. Sie treibt uns nach Klarheit,

um immer vernünftiger und dadurch besser zu werden, damit die Liebe zum Göttlichen sich immer mehr in uns erhöhe. So ist Wahrheit und Tugend, alles vernünftige Thun und alles wahre Wissen religiös.

Welche kühne, würdige Lehre! Die Würde derselben ruht auf dem Bewußtseyn der Vernunft. Die Kühnheit zeigt sich in der unmittelbaren Verknüpfung der Grundlehren mit religiösen Begriffen. Die innere Schönheit der platonischen Philosophie, und ihre auffallende Aehnlichkeit mit den Lehren des reinen Theismus des Christenthums und dessen Moral erregen für dieses System das höchste Intresse. Dadurch, daß Plato's Philosophie überall einen religiösen Mittelpunkt hat, wird sie der Einseitigkeit der bloßen Verstandesbauten entzogen, und dem ganzen Menschen näher gebracht. Gegen manche Lehren Plato's lassen sich freilich erhebliche Erinnerungen machen. Seine angebornen allgemeinen Begriffe widersprechen den Lehren der Logik, wenigstens vom Standpunkte der Jacobi'schen Philosophie, wonach die Begriffe blos aus den Substraten der äußern und innern Wahrnehmung gebildet werden, und daher zwischen bloßem Denken im Kreise der Logik und zwischen innerer Wahrnehmung unterschieden werden muß. Mit den angebornen Begriffen fällt dann auch Plato's Erinnerungslehre an ein früheres, vorirdisches Daseyn, aus welchem wir die allgemeinen Begriffe herüber gebracht hätten, obwohl diese Erinnerungslehre in einem andern Sinne Geltung haben kann, nämlich als Bezeichnung der an=

gebornen Idee einer höhern Region und eines höhern Princips, worin unser Wesen seine Begründung habe.

Doch ich höre auf. Die Sonne geht unendlich herrlich unter. Sie schaut noch einmal wie ein sanftes Auge über das ferne Gebirge, und in ihren Strahlen spielt eine kleine, rege Welt. Der göttliche Plato zieht immer einen Zauberkreis um mich, worin Leben und Natur mir in geistiger Schönheit erscheinen. Ein tiefer, heiterer Friede senkt sich leise herab, und das ganze Daseyn ist aufgelöst in eine unaussprechliche, innere Harmonie.

Was ist das Leben? Ein unerforschter, ewiger Plan — oder eine Folge von Erscheinungen, die der Zufall an einander reiht, das blinde Resultat gleich blinder Gesetze ohne woher noch wozu. Es giebt kein Drittes. Kann man aber schwanken zwischen Zweck und Chaos. Wer die Ruhe sieht der hohen, alten Gebirge, wer die Ahndung kennt in der Tiefe der Seele, wer den erhebenden Trieb fühlt nach Wahrheit und den Durst nach Erkenntniß, wer den Strahl der Religion empfunden hat, und wessen Herz groß wurde vor der Schöpferkraft, womit der Frühling die Fülle der Schönheit über die Erde breitet, — der hat die Zeichen des Unendlichen erblickt, der jedes Leben hält und leitet.

Wenn ich auf die Berge eile und im Glanze der Morgensonne die Ferne unabsehbar vor mir liegt, wenn überall der flammende Strom des Lichts und Lebens wogt, dann tritt das Bewußtseyn der Unvergänglichkeit unsers Wesens, die Kraft des Daseyns, erfüllend

in die Seele, und sie wird erhoben durch die Ahndung der unendlichen Liebe jenes hohen Wesens, das jedes seiner Geschöpfe am Herzen trägt.

Eilfter Brief.

Wäre doch das Degensche Flugwerk und Jean Pauls Prophezeiungen darüber zu Stande gekommen, lieber Freund! Dann könnte ich zu Dir eilen und mir das beschränkende Briefschreiben ersparen. Denn einige Stunden Gespräch wiegen wohl viele Briefe auf, und mancher Gegenstand wird uns durch das scharfe Zusammennehmen im Gespräche schneller hell als durch ein mühsames Studium. Jetzt sind leider unsere Flügel Schreibfedern, und deren hebende Luft Schreibpapier. Plato giebt der Seele freilich noch andere verborgene Flügel, die sich entfalten sollen wenn das Wesen, welches Mensch war, ein Gedanke ist. Ein Gedanke! Welch ein herrliches System, wo alles sich in einen Gedanken concentrirt, gleichsam der flüssige Weingeisttropfen in der gefrornen Flasche! Welche Schlußketten, wenn wir die logische Einheit in eine reale verwandeln können! Aber welch ein Schmerz für die abstract Verständigen! Denn wir werden dann mit unsern Syllogismen nicht mehr straks durchfahren und alles zur Seite lassen, was nicht in unser System paßt, in der Meinung daß wir doch Alles übersehen würden, wenn wir nur erst oben wären. Sehr rich=

tig, und eben so wie man vom Montblanc alles übersieht, nämlich ein höckeriges Gemisch, welches Alpen sind, und ein weites graues Nebelland, das in der Nähe blühende Gefilde zeigt. Auf seinem Gipfel aber hat man ewigen reinen Schnee und klares Eis, und man athmet in einer so scharfen Luft, daß unter den Fingernägeln das Herzblut hervorspritzt. Der Himmel über uns aber zeigt dort ein wüstes Schwarz, worin die Sonne wie ein schreckender, höllischer Gluthball hängt, dem man sich bemüht eine parabolische Kometenbahn vorzuzeichnen, in der Hoffnung, ihn dadurch für immer aus der Region unserer Existenz zu entfernen. Doch unsre abstract Klugen, die blos Verständigen, versteigen sich nicht gern auf die theoretischen und practischen Spitzen ihrer Systeme, weil diese von dort in einem andern Lichte erscheinen mögten. Aber am Fuße der Felsen sind sie glücklich. Hier wird ihnen das Leben ein wahrer Turnierplatz, wo sie sich in logischen Kampfspielen üben, nur um sich zu üben. Practisch aber freuen sie sich der Schlangengänge überlistender Klugheit, uneingedenk daß diese in den Thurm Regner Lodbrogs führen, wo die Schlangen ihrer harren, sie zu verzehren. Die Freude an theoretischen und practischen Turnieren macht ihnen das Daseyn zum Fest. So trefflich kann man sich bei der Einseitigkeit befinden, welche etwas ganz anderes ist, als die wahre Einheit.

Ehe der Mensch anfieng über sich zu reflectiren, Psychologie und Logik zu entdecken, wie noch alle Triebfedern seines Wesens unerkannt als Ganzes zu-

sammen wirkten, so lange wirkte auch seine höchste Kraft mit ganzer Stärke in ihm, und gab ihm eine entschiedne Richtung. So sehen wir in den Zeiten des Frühlings der Menschheit jene aus dieser energischen Einheit hervorgehenden erhabenen Thaten, es treten uns jene kräftigen Naturen entgegen, die für uns zu Idealen geworden sind, welche unsere Bewunderung und Ehrfurcht erregen. Die innere Energie trat nicht in Wissen sondern in That hervor, und die große, den ganzen Menschen fordernde That ergreift uns tiefer als die Höhe der Erkenntniß. Jetzt dagegen zersplittert man sich im Leben und Wissen. Das helle Bewußtseyn der Theile richtet den Blick so scharf auf diese, daß die Idee und Wirkung des Ganzen schwach wird. Aus jenem tiefen Un- oder Urgrund, wo ewiges Schweigen herrscht, und den die philosophischen Schwarmgeister ihren Gott nennen, fliegen die sprühenden Funken, die Menschengeister heraus. — „The crackling faggot flies!" — Sollte die menschliche Seele in ihrer modernen Zersplitterung wohl ein solcher schweigender Urgrund seyn? Kann man denn nicht die Einheit im Innern erfassen, und in seiner Natur durchdringend herrschend machen? Ein Mittel hierzu suchen wir eben, das einzig dauernde, Erkenntniß der Wahrheit, Leben in ihr, denn da wäre Einheit, und nicht Zersplitterung sondern Entfaltung des innern Lebens. Auch ein temporaires äußeres Mittel giebt es. Ein dunkler Novembertag wie heute. Wenn die Welt in Nebel gehüllt ist, wird das Leben intensiver. Nur Schade daß man dann leicht Traumge-

stalten für Sehen des Wirklichen nimmt, sonst könnte das Jacobi'sche unmittelbare Wahrnehmen dabei gewinnen, für welches jetzt dieses Element sehr bedenklich ist. Aber auch von einer andern Seite kann die Jacobi'sche Philosophie gefährlich werden. Denn indem sie Schutz gewährt gegen das Sich Verlieren in der verödenden Vernichtung der Abstraction, so kann sie auch leicht dazu verführen, sich bei ihrem Resultate zu beruhigen, und auf ihr als auf einem sanften Ruhekissen des unmittelbaren Wissens einzuschlummern aus bequemer Genüge. Denn es können ja nach diesem Principe alle Ideen, welche das Christenthum offenbart, als schon ursprünglich in gleicher Vollkommenheit fertig unserer Vernunft angeboren angesehen werden, wo es dann nur darauf ankommt, ihren abgezogenen Inhalt in reiner innerer Wahrnehmung aufzufassen.

Dies führt mich auf die unter Deinen früher erwähnten Einwürfen gegen die Jacobi'sche Philosophie berührte Streitfrage über die Fähigkeit der Vernunft aus sich selbst allein Gott zu erkennen, oder nur durch Vermittlung des Christenthums. Wenn aber die reine Idee von Gott, in der Erhabenheit wie sie das Christenthum aufstellt, ursprünglich schon fertig in unserer Vernunft liegt, uns angeboren ist, und nur entwickelt zu werden braucht durch tieferes Eindringen in den Inhalt des Selbstbewußtseyns, so müßte diese Idee auch ohne das Christenthum zu gleicher Klarheit erhoben werden können. Höchstens diente das Christenthum dann dazu Denen, welche nicht den Weg der Speculation einschlagen, die Resultate derselben

durch äußere Autorität annehmlich zu machen, während die Philosophen es wohl einsähen — und es einzusehen auch oft behauptet haben — daß die angeborne Vernunftidee im Stifter des Christenthums, als einem von der Natur besonders begünstigten Individuo, nur noch klarer und kräftiger hervorgetreten wäre als etwa in Socrates, welchen manche brillante Schriftsteller dieser Art, die gern ihr eignes Bild im Spiegel ihrer Werke adoriren, mit Christus paralellisiren. Dagegen mögte die Parthei des entgegengesetzten Extrems den Menschen durch und durch zu einem Erdenkloß und faulen Sumpf machen, dem erst das Christenthum den Athem verliehe und Bewegung gäbe.

Die ganze Frage gehört indeß in den Kreis des Streits über das Verhältniß der Philosophie zum Christenthume. Das Entstehen dieses Streits fällt zunächst der Philosophie zur Last, welche jene Frage früher nur als dialectisches Moment in der speculativen Entwicklung der Lehren des Christenthums geltend machte, sich aber vorzüglich seit Cartesius unabhängig vom Christenthume ausbildete, und die höchsten Resultate für sich allein zu erreichen behauptete. Diese Behauptung und somit das Princip des Streits wurzelt aber in jener Region unsers Innern, die von dem Gifte der Schlange inficirt wurde, das in den Worten ausströmte „eure Augen werden aufgethan werden, und „ihr werdet seyn wie Gott!“ Von diesem Standpunkte aus will der Mensch durch sich allein Alles erreichen, und mit seinem Lichte Alles erhellen, wähnend es selbst angezündet zu haben und allein zu unterhalten, als ob

der Grund seines Daseyns in ihm selbst wäre. Hier steht er „auf der wohlgegründeten, dauernden Erde," und meint „Erdmoder speisend" der Himmelsluft entbehren zu können, die er nicht schon in seinem Hirnschädel mit sich trägt. Von hier aus erscheinen die zwei hohen Genien des Menschengeschlechts, Philosophie und Christenthum, als Feinde, die sich einander bekämpfen, höchstens dulden sollen, während sie doch an sich in vollkommener Harmonie stehen müssen, ja zur eignen Entfaltung und zur Entwicklung des Menschen einander unentbehrlich sind. Kann denn der Keim zur Pflanze gedeihen ohne den Einfluß des himmlischen Lichts, durch dessen Wirkung die Fülle der Blüthen erst entfaltet wird? Und auf der andern Seite — da doch das Wesen des Menschen auch Wahrheit enthalten muß, weil er sonst nichts oder eine formirte Lüge wäre — war denn bei den vorchristlichen Erdbewohnern da ein vacuum, wo jetzt die heiligsten Ueberzeugungen und Gefühle wohnen?

Was der Menschengeist aus sich vermag, darüber müssen wir die Alten befragen. Denn seit der Einführung des Christenthums werden wir schon in seine Lehren von Kindheit an eingeführt, und unser Bewußtseyn reift an diesen Lehren, welche unserer Bildung schon eine entschiedene Richtung gegeben haben, ehe wir uns selbst zu erkennen streben. Wie aber der Mensch nicht durch sich selbst ist, mithin nicht selbst sein Grund ist, so muß er eine Idee seines Grundes, in welchem sein Wesen seine Wahrheit hat, folglich ein Bewußtseyn der Wahrheit selbst, als das begrün-

dende, höhere Princip seines sonst aller Begründung, innern Einheit und Haltung ermangelnden Wesens, in sich selbst tragen. Eben diese angeborne Idee und deren Inhalt ist es, welche die richtige und wahre Bedeutung des so oft gemißbrauchten Wortes „Vernunft“ ausmacht. Bis zu welchem Grade der Mensch diese Idee freithätig allein aus sich entwickeln könne, zeigt die Lehre Plato's, welcher hier am weitesten kam. Gesetzt aber auch es war noch eine weitere Entwicklung möglich, obgleich die Geschichte sie nicht kennt, und vielleicht schon Plato manches aus alten Ueberlieferungen von höherm Ursprunge schöpfte, so fehlt aller Philosophie, aller Vernunftentwicklung, die aus sich allein ihren Bau vollenden will, doch der Kern und die Seele des Christenthums, das Princip und die Thatsache der Erlösung. Hiermit aber erhält alles einen andern Character, und es verbreitet sich ein so helles Licht der Wahrheit über Natur und Menschen, was sie waren, sind und seyn sollen, daß dadurch auch das glänzendste philosophische, aus sich allein aufgeführte System so verdunkelt wird, wie die hellste Wachsfackel beim ersten Strahle der Morgensonne.

So viel war hier über den Streit zwischen Philosophie und Christenthum anzudeuten. Die Scholastiker, welche das vom eignen Fackellicht erleuchtete achtzehnte Jahrhundert so tief verachtete, hatten das Verhältniß zwischen Philosophie und Christenthum weit richtiger gefaßt. Denn die tiefere Erfassung des Geistes in der Philosophie soll zur tiefern Erfassung des Geistes im Christenthume führen, und umgekehrt,

so daß das Christenthum, die göttliche Offenbarung der Wahrheit, zur immer weitern Entwicklung seines reichen Inhalts die entsprechenden philosophischen Bestrebungen in sich aufnimmt, nicht damit diese seinen Gehalt im subjectiven Meinen verflüchtigen, sondern damit sie zur Entwicklung des innern Reichthums seiner unveränderlichen Basis beitragen, und deren Gehalt in immer tieferer Erfassung des Geistes denkend zum Wissen, zur Erkenntniß bringen. Will aber dagegen der Verstand in abstracter Machtvollkommenheit despotisch herrschen in der Philosophie, so daß er nur das gelten läßt, was er aus sich selbst producirt, und will das Gefühl unbedingt regieren in der Religion, und den scharfen Blick des Geistes zurückweisen, damit dieser ihm durch die Klarheit der Erkenntniß nicht das behagliche Beharren in der unwissenden Unmittelbarkeit raube, so ist keine Vermittlung möglich, und man ergiebt sich dem Einen oder dem Andern auf Discretion. Leichter ist dies freilich als die Einheit der wahren Philosophie und der wahren Religion zu erforschen, welche Einheit eben die Erkenntniß der Wahrheit selbst ist, wodurch Letztere erst etwas in uns wirklich Lebendiges, weil zur Einsicht, zum Wissen Erhobnes wird. Uebrigens haben seit den Zeiten des Cartesius die Philosophen vorzüglich für das Fortschreiten des Geistes in der denkenden Selbsterfassung gewirkt, und so bedeutend gewirkt, daß eine Annäherung der Philosophie an die Religion sich immer mehr vorbereitet. Die Verächter des Wissens und der philosophischen Leistungen thaten dagegen nichts als gele-

gentlich schreien, statt selbst den Geist in sich zur denkenden Erkenntniß, zum Wissen zu erheben, und dadurch in sich erst wahrhaft lebendig werden zu lassen. Die meisten Theologen aber hielten sich von beiden Partheien abgesondert auf einer weiten Ebene breiten Styls, wo sie lieber unendliche moralische Spinngewebe über die Stoppeln breiteten, statt daß es doch an ihnen gewesen wäre, vorzugsweise dahin zu streben, Wissen und Glauben in Erkenntniß der Wahrheit zu vereinigen.

Zwölfter Brief.

Du stimmst ein in die Aeußerungen meines vorigen Briefes über die immer weiter gehende Zersplitterung unsers Wesens im abstracten Reflectiren und abstracten Thun, wodurch mit der Einheit auch die Lebenswärme und das rein Menschliche aus den Verhältnissen des Lebens immer mehr verschwindet, und dagegen Engherzigkeit und Selbstsucht hervortritt. Jeder will sein eigner, machtvollkommner Autokrator und Regent und ἐν και παν seyn, so daß überall sich der Widerspruch und die Gegensätze aufs höchste steigern, und man in dem selbstsüchtigen Streben nach der unbeschränkten Willkühr des abstracten Selbsts recht tief in die Sclaverei dieses eignen Selbsts geräth und überall Zwang empfindet, statt in das inhaltvolle, wahre Allgemeine einzugehen und darin wirklich frei zu seyn.

Man vernachlässigt die Entwicklung des innern Lebens, obgleich nur diese eine Continuität für die ganze Existenz des Individui hat und sich über den Tod hinaus fortsetzt, und auch nur von innen heraus erst in alle äußere Verhältnisse das wahre Leben eingeführt werden mag. Nur wo das äußere Leben die concrete Gestaltung der wahren, geistigen Entwicklung ist, weiß sich der Einzelne als lebendiger Theil eines lebendigen Ganzen, während sonst das äußere Leben sich immer mehr vom innern absondert, Beide einander fremd und daher Beide gelähmt und entgegengesetzt werden. So gerathen diese beiden nothwendigen Seiten des Lebens gegen einander in Spannung, das innere Leben wird auf sich zurückgedrängt und dadurch abstract und einseitig, und das äußere Leben wird vollends zu einer abstracten Form, deren Inhalt nur noch die Macht oder die Willkühr ist.

Zum Contraste mit diesem Zustande des Widerspruchs richtest Du meinen Blick auf jene frühere Periode Indiens, wovon uns die jetzt bekannter werdende indische Literatur Kunde giebt. Es ist wahr, die unmittelbare Gefühlseinheit des Menschen in sich und mit der Natur kann nicht reizender und lebendiger dargestellt werden, als in dem herrlichen Schauspiele Sakontala, welches ich in Forsters Uebersetzung mit dem größten Genusse gelesen habe. Die glühende Phantasie im reinsten Naturgewande, verbunden mit höchster, ja schwärmerischer Sittlichkeit in diesem Werke, das unter Indiens Palmen entstand, sind sehr anziehend, und enthüllen jene Zeit, wo eine schon bedeu-

tende Kultur noch mit der Natur Hand in Hand gieng, wo die Bestrebungen des Geistes noch aus dem ganzen Menschen hervorgiengen, und die Gefühle und Geisteskräfte noch nicht in der Vorstellung und im Leben scharf getrennt waren. Zwar sind unsere Philosophen seit langer Zeit bemüht in ihren Systemen durch eine künstliche Einheit die natürliche zu ersetzen, und der Menschheit durch logische Operationen die lebendige, gehaltvolle Einheit zurückzugeben, aber ihre Verstandeseinheit bleibt selbst abstract und erhöht nur noch mehr den allgemeinen Zwiespalt. Der Verstand mögte den Menschen freilich gern zu einem Spalier verkünsteln und zu einer beliebigen Form ausbilden, um die Menschheit wie ein Regiment wohlgeübter Soldaten durch das Commandowort eines Begriffs zu leiten und systematisch geordnet aufzuzeigen. Nun trägt zwar auch ein Spalier wohl Blüthen und eine Parade nimmt sich gut aus. Aber wo ist der lebendige Geist, das freudige Emporstreben! Der verkünstelte Baum kann seine Kraft nicht entfalten, und auf einer Parade ist nur mathematischer Geist in glänzender Parüre zu finden.

Die einseitige Richtung, welche ein philosophisches System in die Köpfe derer bringt, die sich ihm unbedingt unterwerfen, wird in immer größerer Mannigfaltigkeit bemerkbar, denn nie war das Gedränge neuer Systeme so groß, und der Streit der Meinungen so allgemein wie jetzt. Um aber einen Standpunkt in der Philosophie zu gewinnen, der uns weder die Idee der Wahrheit entrücke, noch die Mittel zu ihr zu ge=

langen durchaus verfälsche, noch eine dauernde Entzweiung des Menschen mit sich selbst bewirke, muß der Anfang der rechte seyn. Vom ersten Eintritte in das Heiligthum der Philosophie hängt es sehr ab, ob sie in uns ein lebendiges Interesse für alles Wahre, Schöne und Gute erregen und erhalten, ob sie unserer Ahndung Gewißheit, unserm Glauben Bestätigung geben, ob sie uns den Weg zeigen soll zur Auflösung der Räthsel, von denen unser Daseyn umgeben ist, — oder ob sie in uns nur den Widerspruch auf das höchste steigern, ob sie uns verbannen soll in das kalte, öde Reich des bloßen abstracten Verstandes, wo consequent weder Gott noch höheres Daseyn ist, sondern höchstens Spinozismus oder Idealismus. Daß mich der Kriticismus auf der Schwelle der Philosophie empfieng, welcher zwar die Denkkraft erhöhte, und wo zwar in der Schärfe des innern Widerspruchs das Selbstbewußtseyn tiefer sich erfaßte, dies würde mich durch das im Kriticismus vorherrschende verneinende Moment unheilbar zerrüttet haben, wenn ich nicht bei Plato und Jacobi und im Christenthume dagegen einen Schutz gefunden hätte, dessen siegender Einfluß immer stärker wird. Das aber ist es, was so viele Menschen leer, öde, unglücklich und des Lebens überdrüssig macht, das ist es, daß sie das Leben nicht auf ein höheres Daseyn basiren können. Nur von einer höhern Region erhält das irdische Leben innere Bedeutung, Energie, Erfüllung und stets wachsendes Interesse. Ohne diese Basis ist es in sich leer, flüchtig, an sich aller innern Bedeutsamkeit entbehrend, die Na-

tur ein dürrer Mechanismus, das Leben ein tragikomisches Marionettenspiel des Zufalls, als des ungelenken Geschäftsführers des supremen blinden Machinisten, Schicksal genannt.

Was ich vorhin über den Contrast des einfachen Lebens in unmittelbarer Gefühlseinheit mit der modernen geistigen Zersplitterung sagte, erinnert mich an manche intressante Erscheinungen jenes einfachen, unmittelbaren Lebens, die sich mir unter den Bewohnern der abgelegnern, weniger besuchten Theile der Schweiz und des Schwarzwaldes darstellten, und wogegen unsere raffinirte Kultur nicht im besten Lichte erschien. Das Ansprechende, was die heitre, einfache Natürlichkeit und der offene, grade Sinn jener Menschen hat, und was so anziehend auf die Vorstellung wirkt, ist nicht blos ein Product der idillisirenden Phantasie, obwohl diese die Vorstellung jenes Zustandes allerdings verschönert. Es spricht sich vielmehr vorzüglich darin auch die Wahrheit aus, und wird darin empfunden, daß der ächte Kern des Lebens und das Bessere und Edlere im practischen Verhalten und in der Gesinnung, eben das Einfache, Naturgemäße, das wahrhaft Menschliche, und sein Product, der offene, grade und wohlwollende Sinn ist. Wir werden dadurch gewahr daß unsere sociale Kultur, soweit sie diesen Sinn zurückdrängt und durch einen künstlichen ersetzt, eine falsche Kultur ist. Denn sie verbildet den bessern Theil unsers Selbsts, statt ihn zu verklären und ihn so über jenen ersten, unmittelbaren Zustand des einfachen, natürlichen Lebens zu erheben. Viel-

mehr versetzt sie uns in einen Widerspruch des innern und äußern Lebens, und erhält diese als Gegensätze in Spannung. Diesen Mangel in der socialen Kultur empfinden wir eben bei Schilderungen einfach natürlicher Lebensweisen, und diese Empfindung kann durch den Gegensatz solcher Schilderungen gegen eine äußerlich scheinbar geistreiche, aber innerlich in manchen der wichtigsten Beziehungen leere und den Geist zerrüttende, somit das Innere verödende Kultur, zu einer Stärke wachsen, daß sie den wehmüthigen Wunsch erregt, alle Schätze der Kultur für ein so einfaches, natürliches Leben hingeben zu können. Ein Wunsch, dessen Erfüllung unmöglich ist. Denn wir können aus dem Zustande der Kultur nicht zu jener ersten natürlichen Unmittelbarkeit zurückkehren, weil die Kultur den einfachen Zustand des innern Lebens im Gemüthe durch die Erhellung des Verstandes aufhebt, Letztere aber nicht wieder unterdrückt und zurückgenommen werden kann, ohne den Menschen geistig zu depraviren, und ihn dadurch wohl zu brutaler Rohheit herab zu stimmen, nicht aber ihn zur ersten, einfachen Natürlichkeit zurück zu führen. Wird aber die Stufe der falschen, den Egoismus des Verstandes und Gemüths befördernden, und den Formen der Convenienz absoluten statt relativen Werth beilegenden Kultur durch Erreichung der höhern Stufe der wahren innern Freiheit und Befreiung in der Wahrheit überwunden, so kehrt auf dieser Stufe der wahren Kultur das Einfache, Naturgemäße, rein Menschliche veredelt und verklärt wieder.

Dreizehnter Brief.

Wie, mein Freund! Du willst ich soll im Schreiben für eine schönere Drapperie meines Mantels sorgen, und die unregelmäßigen, zu scharfen und bestimmten Falten vermeiden, solche vielmehr in sanften Wellenlinien angenehm formiren! Aber bedenke, daß ich nach Wahrheit strebe, und daß auf diesem Wege mein Gaul, welcher zwar kein Bucephalus oder Pegasus, aber doch ein rascher und entschlossener Renner ist, zuweilen mit mir durchgeht, — und nicht etwa im Schritt, wie Attila Schmelzle's Pferd, — so daß ich mich unmöglich stets regelrecht halten und für einen würdigen Faltenwurf sorgen kann. Deshalb habe Nachsicht mit mir, und ahme den Hamannschen Kriticus nach, welcher Herz und Nieren prüft.

Freiheit ist die terra incognita, das Central-Africa unsers Wesens, der Nil, dessen Quelle, und der Niger, dessen Mündung unbekannt ist. Ihre Tiefe und Energie sind noch nicht ausgemessen. Unsere Skizzen von ihr liefern meist Carricaturen. Bald sind es Automate, in denen das Fatum das Räderwerk bildet, bald flüchtige, jeden Augenblick wechselnde Nebelfiguren, bald Thierleiber mit Menschenköpfen, wo sich dann der Kopf und der thierische Rest ewig zanken, bald sogar Sonnen, die sich blos um ihre eigne Axe drehen. Aber die Freiheit muß wie das wahrhaft tiefe Gefühl eine Mündung in das Unendliche ha-

ben, — nicht in die leere Negation der Endlichkeit, sondern in die höchste Realität. Eben so ist es mit der Vernunft in dem Sinne wo die Idee der höhern Begründung in der Wahrheit in ihr lebt, und wo das tiefe Gefühl ihr Ingredienz ist. Beide, Freiheit und Vernunft, führen in einen Abgrund von unergründlicher Tiefe, in eine sybillinische Höhle, eine Höhle zu Delphi, woraus Orakel hervor tönen. Diese Tiefe ganz zu ergründen, scheint unmöglich. Denn da ist das innere Band zwischen Gott und dem Menschen, das Räthsel des Ebenbildes Gottes. Dieses haben auch die Theosophen nicht aufgelöst, mit Jacob Böhm an der Spitze, und mit seinen Schleppträgern neuerer Zeit. Aber Jacob Böhm ist hoch zu achten, nämlich sein Character und seine aus reiner Wahrheitsliebe hervorgegangene Theosophie, worin er, von den Lehren des Christenthums ausgehend, in jene unergründliche Tiefe wie ein wahrer Hellsehender tiefer geblickt, und die lebendigen Verhältnisse des relativen und absoluten Seyns klarer angeschaut (nicht aus abstracten Reflexionen selbst producirt) hat, wie vielleicht irgend ein Philosoph ex professo. Aber auch sein Character verdient wahre Achtung, denn diese verdient immer Derjenige, bei dem eine innere, nicht blos subjective Ueberzeugung lebendig geworden ist, und der in ihr sein wahres Leben hat. Aber nicht hoch zu achten sind Diejenigen, welche, statt von Andern lernen zu wollen, um dann selbstdenkend fortzuschreiten, sich in eine fremde Ueberzeugung nur hineinarbeiten, weil sie seltsam und interessant ist, um dadurch ihr eignes Le-

ben piquanter zu machen. In solchen Verdacht aber habe ich manche neuere Böhmianer.

Doch wieder zur Freiheit zurück. Zunächst tritt sie mit dem Selbstbewußtseyn als die geistige Energie hervor, wodurch wir uns selbst in unsere Gewalt bekommen, und damit auch unsern Willen und unsere Handlungen in dem Maaße, wie wir uns selbst in Besitz genommen haben. In ihrer Anwendung auf die Moral und auf das Verhältniß des Menschen zum Dualismus in seiner Natur, Geist und Sinnlichkeit, erscheint sie auf diesem Stadio als die Fähigkeit der Wahl zwischen dem Guten und Bösen, als Willkühr. Hier mögte ich sie die psychologische Freiheit nennen, das Centrum und die Bedingung der Persönlichkeit, so daß wer diese Freiheit, die Bedingung des Selbstbewußtseyns läugnet, damit auch letzteres und folglich die Persönlichkeit läugnet. Im Gewissen, dem Spiegel jenes dualistischen Verhältnisses, und dem apodictischen Wegweiser für die Wahl, spricht sich das apriorische Bewußtseyn aus, daß wir unbedingt dem Gesetze des Geistes folgen sollen, weil wir nur dann in unser wahres Element eintreten. Dieses offenbart sich uns in der unserer Vernunft inwohnenden Idee der Begründung in der Wahrheit als in einem höhern Princip, so daß Gewissen und Vernunft denselben Inhalt, nur nach verschiedenen Richtungen hin sich äußernd, und mithin darin ihre Einheit haben. Wie die Vernunft so führt auch das Gewissen in jene unergründliche Tiefe, welche die lebendige Beziehung zwischen Gott und dem Menschen verbirgt. Beide, Vernunft und

Gewissen, weissagen von unserm wahren Elemente, dem Reiche der wahren, der metaphysischen Freiheit, welche wir erlangen, wenn wir im Guten und somit auch in der Wahrheit uns befinden, die für uns das höchste, alles umfassende Gut ist. Um aber zu dieser wahren Freiheit durchzudringen muß der Mensch mit dem Gehorsam beginnen, denn die wahre Freiheit ist nicht die abstracte Willkühr, welche die Autorität verwirft, sondern in ihr erkennen wir die Autorität in der Wahrheit, die in ihr ist, und sind in dieser lebendigen Erkenntniß befreit. Denn nur in der erkannten Wahrheit und dem Thun nach dieser Erkenntniß befinden wir uns in dem uns allein ganz befriedigenden Elemente der wahren Freiheit, welche nicht mehr die bloße psychische Energie, oder der unbestimmte, schwankende und unvollendete Zustand der Willkühr, sondern die freie und harmonische Entfaltung unsers ganzen Wesens, und dessen ungetrübtes Seyn und Bleiben in der Wahrheit ist.

So kommt auch hier alles zuletzt auf die Erkenntniß der Wahrheit an, daß diese zum Wissen erhoben werde. Sie ist die Sonne, von der alle Planeten ihres Systems ihr Licht empfangen sollen. Zwar kreisen sie auch ohne dieses Licht in ihren angewiesenen Bahnen, gezwungen durch die mächtige Einwirkung jener unerkannten Centralsonne. Aber dann ist Nacht und tödtende Kälte auf ihnen, denn das Leben gedeiht nur im Lichte, und nur dieses vermag die erstarrten Keime der edlern Gewächse zur Blüthe und Frucht zu entwickeln, während kriechende Flechten auch wohl

im ewigen Winter und in nebelvoller Dunkelheit fortkommen. Vulkanische Ausbrüche und Meteore mögen wohl auch auf den dunkeln Planeten eine trügerische Helle verbreiten, aber Meteore haben noch nie den Tag hervorgebracht, sondern machen die Finsterniß nur noch bemerkbarer. Sie werden bleich und verschwinden wenn der Tag anbricht, und das aus sich selbst leuchtende, unstäte und vielfarbige Nordlicht muß seine langen Polypenarme, womit es aus eigner Kraft bis zum Zenith langen wollte, einziehen, wenn die Sonne in den Meridian tritt und ihr Strahl bis tief in die Polarländer reicht.

Seit einiger Zeit habe ich mich viel mit Hamann beschäftigt, der durch die neuere Herausgabe seiner Schriften *) uns erst recht zugänglich geworden ist, und wodurch der treffliche Herausgeber sich ein großes Verdienst um seine Mitwelt und Nachwelt, und deren größten Dank erworben hat. Hamann's Schriften sind eine wahre Eisen- und Stahlcur, und gewöhnen den Gaumen an eine so kräftige Speise, daß weichere und regelrechtere Schriftsteller viel von ihrem Reiz und Geschmack verlieren. Aber nur in ihrer Ganzheit machen Hamann's Schriften ihre wahre und vollendete Wirkung, nicht aber in den von Andern veranstalteten Auszügen, in welchen das colossale Heldenbild in Stücke zerschlagen, sein eigner, lebendiger Geist aus ihm entwichen, und die aufgelesenen Stücke in den

*) Hamann's Schriften. Herausgegeben von Friedrich Roth. Berlin 1821.

Kreis der Moralsentenzen herab gezogen sind, obwohl auch noch hier die eigenthümliche Schönheit der versprengten Stücke auf die Herrlichkeit der vollendeten Gestalt hindeutet.

Zunächst sind Hamann's philologische Einfälle *) über Herder's Preisschrift eben so viele Blitze, welche die Dunkelheit, worin Hamann seine Ueberzeugungen oft hüllt, sehr erhellen. In diesen streng combinirten Aphorismen bekennt sich Hamann zu dem Systeme ursprünglich bloßer Receptivität der Vernunft, der ihr Inhalt gegeben sey durch Offenbarungen und Ueberlieferungen. Aber die ursprüngliche Anlage zur Freiheit, dieursprüngliche Energie des Selbstbewußtseyns ist nicht möglich ohne ein ursprüngliches Hinausrücken des Geistes aus dem Kreise der bloßen Passivität in eine höhere Ordnung der Dinge, also nicht möglich ohne eine dem gemäße ursprüngliche Organisation, (sit venia verbo) Ahndung und Idee als Inhalt der Vernunft. Jede Ahndung aber setzt ein, wiewohl dunkles Bewußtseyn ihres Gegenstandes, ein Kantisches Begriffsschema desselben voraus, welches sich zur Idee entwickelt. Doch dies führt auf den früher berührten Streit über das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Christenthum zurück. Bei keinem Schriftsteller treten beide Seiten dieses Kampfes deutlicher hervor als bei Hamann. Keiner hat darin ritterlicher und mit so überwiegender Kraft entschiedner

*) Philologische Einfälle und Zweifel über eine academische Preisschrift. Im vierten Theile von Hamann's Schriften.

Ueberzeugung gefochten als Er. Zwar mag Hamann durch den Kampf gegen die babylonischen Thurmbauten seines im abstracten Wissen sich aufblähenden Zeitalters, um diesem die Hohlheit ihrer Begründung recht empfindlich zu machen, in der Behauptung der bloßen Receptivität der Vernunft zu weit geführt worden seyn, aber es ist dabei auch nicht zu übersehen, daß damals, so wie auch jetzt noch oft, der abstracte Verstand den Namen der Vernunft führte, und daß es von jenem allerdings heißen muß: „nihil est in in„tellectu quod non antea fuerit in sensu.“ Daß Hamann die Vernunft in jener Bedeutung des Verstandes genommen, ergiebt sich sofort auch aus der bekannten Stelle: „unsere Vernunft ist dem blinden „Wahrsager Tiresias ähnlich, dem seine Tochter den „Flug der Vögel beschrieb, er prophezeite aus ihren „Nachrichten.“ Dieser Vernunft, welche sich um so sehender dünkt, je blinder sie ist, so wie überhaupt aller vernichtenden und ausleerenden Abstraction entgegen, hat Hamann, durchdrungen von ursprünglicher, schaffender Energie des Genius, „den Begriff von der Fülle in der Einheit unseres menschlichen Wesens,“ und die Fülle des reichen Gehalts der Wahrheit im Christenthume hervorgehoben und unmittelbar dargestellt.

Vierzehnter Brief.

Glücklich sind Diejenigen, denen eine überwiegende, bestimmte Richtung ihrer Geisteskräfte einen durchaus

entschiednen Kreis ihrer Thätigkeit anweist. Diese werden sich ausschließlich und heiter darin bewegen, die Zeit hat für sie einen festen Schritt als bestimmtes Maaß ihres Fortschreitens, und das Leben erhält für sie einen entschiednen Character. Jedem wird eine so bestimmte Richtung angeboren, aber sie ist eine zarte Pflanze, die nur durch Pflege und durch die Gunst des Himmels erblühen mag. Die rauhe Witterung verkrüppelt sie leicht, aber dennoch treibt der Keim unaufhörlich, sich freie Bahn zu machen. Hamann ist hiervon ein starker Beweis, und es ist höchst interessant in seinen Briefen auch dieses unablässige Streben zu beachten. Wer vermögte es auch den Keim auszureißen, das bessere Selbst zu zerstören und sich Frieden um diesen Preis zu erkaufen! Ob bei so entgegengesetzten Streitkräften die Pantheisten auch wohl durch einen Indifferenzialprozeß einen Frieden vermitteln könnten? Gewiß nicht, denn Indifferenz ist kein Frieden, wo Alles sich harmonisch entfaltet, sondern ist stehendes Wasser. Eine höhere Kraft muß Vermittlerin seyn und Einheit der widerstreitenden Elemente schaffen, ohne sie zu zerstören oder zu deprimiren, wie es etwa die Resignation verlangt, welche in ihrer gewöhnlichen Gestalt nur ein Product der Ermattung und Schwäche ist. Aber wo ist jene wahrhaft vermittelnde Kraft zu finden? Ist die Region, worin wir ihrer theilhaft werden können, in uns selbst, etwa als eine innere Wahrnehmung der Wahrheit, und ist sie hier noch bestimmter zu entdecken und zu bezeichnen als in den Jacobi'schen Umrissen? Oder ist sie

außer uns und muß von oben her durch eine bestimmte äußere Offenbarung diese Kraft kommen, da die in der Vernunft sich äußernde Idee für sich allein den Widerspruch nicht vermittelt? Oder wenn Beide vereint wirken müssen, in welches Verhältniß müssen sie treten, damit wir durch sie zur Ueberwindung des Gegensatzes gelangen? Das sind Fragen, deren Beantwortung mir noch fern liegt, obwohl ich überzeugt bin, daß mit der Erkenntniß der Wahrheit auch diese Räthsel in derselben ihre Auflösung finden werden.

So wird es immer deutlicher, in welche dunkle Regionen unsers Wesens und der Verhältnisse unserer Existenz die Erkenntniß der Wahrheit Licht verbreiten muß, wenn wir in ihr wahrhaft frei seyn sollen; und indem es immer mehr hervortritt was dieses Licht in uns wirken müßte, wenn wir es erreichten, wird die Ueberzeugung von seinem Daseyn und der Glaube immer fester, daß es auch für uns erreichbar sey. Meine erste genauere Bekanntschaft mit der Philosophie raubte mir beinahe diesen Glauben. Es war der Uebergang aus dem unbefangenen Zustande der Unmittelbarkeit im Denken wie im Gefühle zum hellen Selbstobjectiviren, zur Vernichtung der bisherigen Geltung des innern und äußern Objects. Diese unmittelbare Geltung des Objects kann ich mir zwar in ihrer frühern Stärke, welche vor dem abstracten Denken verschwand, nicht wieder herstellen, obgleich ich die Richtigkeit des Elements der Abstraction immer mehr erkenne, und mich immer mehr überzeuge daß es eine Stufe des wahren Wissens geben muß, wo das Ob-

ject in seiner Geltung nach der Wahrheit, die es hat, erkannt wird. Mit dem Fortschreiten des Glaubens, das angestrebte Ziel, die Erkenntniß der Wahrheit erreichen zu können, ist auch die Empfindung für die Schönheit der Natur wieder in ihrer ganzen Stärke erwacht. Auch sind wir ja keine abstracte Wesen, und nur abstracter Nahrung bedürftig, sondern auch das Gefühl behauptet seine Rechte. Nur in harmonischer Entwicklung unsers ganzen Wesens können wir uns ganz wohl und das urkräftige Behagen, die Unsterblichkeit des Daseyns fühlen. Der Frühling vereint Alles, selbst die widerstreitendsten Systeme, denn wir freuen uns dann daß wir sind, nicht daß wir wissen. Auch wird zuweilen aus dem Aermel der Zeit — ich sehe sie personificirt vor mir, sie trägt, um mit Hoffmann zu reden, einen Frack in E dur Farbe mit einem Kragen in Cis moll — aus ihrem Aermel wird zuweilen ein Moment herausgeschüttelt, der wie ein Trunk frischen Wassers labt.

Ein solcher Moment wurde mir neulich an einem Abend im Prebischthore an der Grenze Böhmens und des meißnischen Hochlandes, der sogenannten sächsischen Schweiz. Prächtig ist die rauhe Einöde dieser Wälder und Felsen. Frei erhebt die königliche Fichte ihr stolzes Haupt. In sich selbst trägt sie die Fülle des Lebens, und scheint ihren grünen Wipfel in das tiefe Blau des Firmaments zu tauchen. Wie erhaben muß eine stürmische Nacht seyn in dieser Wildniß! Wie herrlich müssen die Sterne glänzen über die schwarze, schweigende Einöde! Wir hatten die böhmisech Gränze

überschritten, und bald trat uns das Eigenthümliche des merkwürdigen Landes von einer sehr anziehenden Seite entgegen. Durch den stillen, dunkeln Wald erklang der Ton einer Harfe. Wunderbar bewegten die lieblichen Harmonien in der rauhen und strengen Wildniß das Herz, sie erinnerten an Menschen und ihre Freuden und Schmerzen. Ein alter Mann saß unter einer Eiche am Wege, und gern erfüllte Jeder die schöne stille Bitte um eine Gabe. Noch lange drangen die zauberischen Töne uns nach, wie die Gegend immer wilder wurde, und ein enger Pfad uns an den Rand des Prebischgrundes zu der Stelle führte, wo aus der tiefen Waldschlucht eine isolirte, hohe Felsenpyramide, der Prebischkegel emporsteigt. Auf dem engen Pfade längs der hohen Felsenwand gelangten wir auf den äußersten Vorsprung dieser Felsenkette, wo sie gegen weite Thäler senkrecht abgestürzt ist. Tiefe Stille herrscht in dieser wilden Einsamkeit der Felsen. Sie starren empor wie drohende Monumente der Urzeit. Das Gemüth fühlt sich ergriffen von der geheimnißvollen Sprache dieser gewaltigen Natur, dieser Hieroglyphen zur Geschichte der Welt. Ihre in sich ruhende Kraft und Erhabenheit fesselt den Wandrer. Er mögte das Unergründliche ihres Daseyns erforschen, und betrachtend lauschen ob ihm der Sinn ihrer Geheimnisse aufginge. Am Rande der Felsenkette erhebt sich das Prebischthor, eine weite und hohe Wölbung in der Felsenwand, welche eine herrliche Durchsicht in die schönste Ferne darbietet. Böhmens weite Gefilde liegen wie ein Gemählde vor uns, und aus ihnen er-

hebt sich der hohe, ferne Rosenberg, dessen waldigen Gipfel jetzt die Abendsonne beleuchtete. Am Prebischthore hatte ein alter Böhme sich eine Hütte erbaut. Er saß auf dem Vorsprunge des Felsens und spielte die Harfe. Immer voller drangen die Töne der Harfe in die mit Purpur übergossene Ferne und vereinigten sich mit den schönen Farbentönen der Abendbeleuchtung zu einer reizenden Harmonie. Nichts regte sich. Alle Wesen schienen der zauberischen Vereinigung zu lauschen. Die Erde war ein Tempel der reinsten Schönheit, und tiefes, stilles Entzücken war das Opfer des Menschen in dem heiligen Tempel. Immer glühendere Lichtströme breiteten sich von der Abendsonne über Berg und Thal. Wie ein Hymnus klangen die rauschenden Accorde vom Felsen her. Es war ein Moment der höchsten Feier, der innigsten Durchdringung des Geistes und der Natur zu einem wunderbaren Ganzen. Aber als nun die Thäler dunkler wurden und der Schatten immer höher an den Bergen stieg, deren Gipfel noch schwach beleuchtet waren, da begann der alte Mann mit leiser Stimme sein Abendlied, da wurden die Töne der Harfe sanft und wehmüthig, und sprachen alle Schmerzen der Menschen aus, wofür die Sprache keine Worte hat. Wie das Abendlied geendet war, wie die Strahlen der hinabgesunkenen Sonne nur noch die leichten Frühlingswolken rötheten, da erklang die Harfe noch einmal in wilden, trauervollen Phantasien, und unter dem mächtigen, alten Felsenthore, umgeben von finstrer Waldschlucht und der dunkelnden Ferne, erschien uns Ossian, klagend über den Tod

Oscars und die vergangenen Zeiten der Helden. — Still gingen wir in den Thalgrund hinab, während uns die Harfe von der hohen Felsenwand nachklang. Bald war das böhmische Dorf Hirniskretschen erreicht, und das lebendige, geschäftige Treiben an der Elbe gab uns dem heitern, beweglichen Leben zurück. Wir nahmen einen Kahn und fuhren noch spät Abends nach Schandau zurück. Klar war der Himmel, glänzend bog sich die Milchstraße über den Fluß, und die funkelnden Sterne schimmerten auf der dunkeln Fluth so hell, daß sich ein zweites Firmament unter uns zu bilden schien. Wir aber schwammen, die Unendlichkeit der Höhe und Tiefe über und unter uns, sorglos und froh dahin, ein Bild des heitern, unbefangenen Lebens.

Fünfzehnter Brief.

Es freut mich, aus Deiner Antwort auf meine neuliche Bemerkung über die Theosophen zu ersehen, daß Du zur Theosophie zwar zunächst nur als zu einem merkwürdigen psychologischen Factum hingezogen wirst, ohne sie jedoch durchaus zu verwerfen.

Wenn auf dem Wege der Abstraction, des Bildens der Begriffe aus den abgezogenen Merkmahlen ihrer Substrate, und des weitern Begriffebildens aus solchen abgezogenen Begriffen, wenn dadurch nicht Wahrheit erkannt, sondern nur das inhaltlose Gedankending, das ausgeleerte, dem Nichts gleiche Etwas

als die Spitze der Abstractionspyramide erreicht wird, indem der reiche Inhalt nicht vergeistigt, somit erkannt, sondern verflüchtigt wird, und man das abstracte Allgemeine nur durch Absehen von aller Verschiedenheit erlangt, — so muß es noch einen andern Weg zur Erkenntniß geben, wenn diese überhaupt möglich seyn soll, einen Weg, auf dem uns der Gehalt nicht bei jedem Schritte immer mehr verschwindet, sondern welcher das entgegengesetzte Resultat giebt, und seinen innern Reichthum zum Wissen bringt. Auf diesem Wege muß Begreifen und Begriff eine andere Bedeutung haben, als der abstracte Begriff, das Zusammenfassen der Merkmahle bisher hatte, und wodurch Jacobi zu dem Schlusse verleitet wurde, daß die Wahrheit tiefer liege als der Begriff, und daß wir zu den Substraten zurückgehen müßten, um über Wahrheit und Irrthum zu entscheiden. Ein solches Zusammenfassen der Merkmahle aber bringt uns nicht außer den Kreis der wechselnden Erscheinung, der Oberfläche. Das Wesen, die Einheit des Objects, welche in concreter Lebendigkeit aufgefaßt, und in diesem Begriffe zum Wissen gebracht werden sollte, geht in der Bildung der abgezogenen Begriffe verloren. Daher findet denn auch in dem Reiche dieser abstracten Begriffe, in den s. g. Erfahrungswissenschaften, ein endloser Streit darüber statt, ob die Begriffe der Objecte richtig gebildet, die Definitionen vollständig seyen. Auf diesem Wege aber kann eine lebendige Erkenntniß der Wahrheit nicht erreicht werden, denn auf diesem Wege wird nie der Punkt des Lebens, das Centrum, wel-

ches zugleich auch seine Peripherie ist, erreicht. Vielmehr heißt es hier:

„In's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist,
„Zu glücklich, wenn er nur die äußre Schaale weist;“

und hier muß man mit Mephistopheles sagen:

„Dann hat er die Theile in seiner Hand,
„Fehlt leider nur das geistige Band.“

Eine Weise des Wissens und Erkennens, welche, dieser Abstraction entgegen, das Lebendige in seiner Wirklichkeit und Wahrheit auffassen soll, haben nun eben die Mystiker und Theosophen von jeher zu erreichen gestrebt. Anstatt den Weg der vorzugsweise so genannten, von den empirischen Objecten und den Denkgesetzen allein ausgehenden Wissenschaft einzuschlagen, suchten sie in die unerforschten Tiefen der höhern Region einzudringen, in welcher alles Daseyn gegründet ist, um durch die hier gewonnene Einsicht auch die „encheiresis naturae,“ den wahren Begriff, als die geistige Wahrheit des Objects, zum Wissen zu bringen. Um dieses zu erreichen, betraten sie meist den Weg einer intellectuellen Anschauung, welche zwar an Jacobi's inneres Wahrnehmen erinnert, aber sich in ihren Resultaten eben so wie in ihrem Character sehr davon unterscheidet, indem das innere Wahrnehmen nur eine innere empirische Kunde vom Objecte geben soll, wogegen die intellectuelle Anschauung in das Object einzugehen, es in seinem Wesen und in seiner Wahrheit zu erkennen behauptet. Wie man nun auch hierüber denken mag, — und die Urtheile stehen sich meist contradictorisch entgegen — so überzeugt doch

eine genauere Bekanntschaft mit den Schriften der Theosophen und Mystiker, und ein unpartheisches, vorurtheilsfreies Studium derselben, daß auf diesem Wege allerdings tiefere Blicke in das Wesen der Dinge und der Gottheit gethan sind, als die Abstraction zu erreichen vermogte, und daß sich hier oft Resultate einer intuitiven Erkenntniß zeigen, welche an das magnetische Hellsehen erinnern, in welchem sich ebenfalls eine Seite des Geistes enthüllt, die man früher unbedingt für Wahnsinn erklärt haben würde. Deshalb sollte ein Urtheil über die Theosophen und Mystiker nur aus eigner Bekanntschaft mit ihren philosophischen Leistungen hervorgehen, nicht aber nach dem bloßen Hörensagen, oder nach dem einseitigen Urtheile der Abstractionspartheì, oder nach dem Gerüchte gebildet werden. Denn der große Haufen blickt nur mit horror auf diese Gegenstände hin, als könnten sie ihm das Tageslicht des Verstandes durch Verrückung des oberflächlichen, aus den Sinneseindrücken abgezogenen Begriffsconcepts rauben, und ihn der Verrücktheit preisgeben. Freilich bedarf es eines ruhigen und festen Auges, eines gesunden Kopfs und eines reinen Strebens nach Wahrheit, um den Einfluß, welchen die Phantasie in dieser Region leicht ausübt, abzuweisen, deren Producte für das, was sie sind, zu erkennen, und das Gold von den Schlacken zu trennen. Geschieht das nicht, und giebt man sich dem Zauber dieser Versenkung in die Tiefen der Existenz blindlings hin, so treten oft Phantasmata an die Stelle der Wahrheit. Im Hintergrunde dieser Phantasmata aber

lauert dann allerdings der Wahnsinn, an dessen Gränze sie oft nahe vorbeistreifen. Dann verdüstern sie gegen das Leben und entfernen immer mehr vom gesunden Kopfe und Herzen, indem wir in der unendlichen Leere und Finsterniß nach den Phantomen unsers eignen Gehirns greifen, und durch einen falschen Schimmer das rechte Licht überglänzen, welches sicher in alle Wahrheit leitet.

Wahnsinn! Ein Wort, das alle unsre Erforschungen und Systeme über den Geist und seine Intensität im Selbstbewußtseyn auseinander sprengt, und uns mehr wie sonst irgend etwas zuruft wie wenig wir von unserm Wesen wissen, und welch eine Nacht das Verhältniß zwischen Geist und Körper noch umhüllt. Ich sah neulich in der sächsischen Schweiz die s. g. Pfaffenkluft, in welche der Pfarrer eines nahen Dorfs von den Hussiten hinab gestürzt wurde. Ein finstrer Abgrund! Finster wie die unerforschten Tiefen des Menschengeistes, in denen die Keime zum Engel oder Teufel verborgen sind. Freiheitsfanatismus und Religionsfanatismus! Erschreckend ist der Gedanke an den Wahnsinn, worin ganze Nationen verfallen können, wenn das Höchste im Menschen überreizt und so die Besonnenheit von der Leidenschaft überwältigt wird, diese nun zügellos nach dem Aeußersten strebt, und mit dem Erreichen des Extrems in das Entgegengesetzte ihrer ersten Grundlage übergeht. Wohl drängt sich uns durch das Zeugniß der Geschichte der Gedanke auf, daß ein solcher Dämon sich in jedem Menschen einnisten könne, wenn durch die Einwirkung äu-

ßerer oder innerer Ereignisse das Verhältniß der verschiednen geistigen Richtungen unsers Wesens im Selbstbewußtseyn aufgehoben, und so ihre concrete Einheit, das Ich zerstört wird. Daher gilt es wachsam zu seyn und die Richtung zum Höchsten rein und stark zu erhalten, rein das Intresse am Wahren, Guten und Schönen, fest das Vertrauen auf die Vorsehung, die uns hält und stärkt in Momenten, welche die Macht haben den Geist zu verwirren.

Aber verlassen wir die Kluft, welche von einer blutigen That des Fanatismus zeugt, und wenden wir uns ab von den Betrachtungen, die aus ihrer dunkeln Tiefe aufsteigen wie verhüllte Wesen, welche uns zu den Zauberkreisen der Geheimnisse winken, die unser Daseyn umgeben. Es ist ein Funken des Wachens in uns, der, wenn wir ihn zur erhellenden Flamme aufregen, Tag schafft, daß die Nebel und Träume entfliehen. Das ist das innere Leben des Geistes, die Energie des Willens, das Bewußtseyn von Gott, aus dem auf ganz andere Weise und weit mehr als aus der Kraft zu abstrahiren, alles entspringt, was den Menschen über das Thier erhebt, und woher unser Muth, unsere Freude und der Schutz entspringt, welcher uns bewahrt daß unser Leben nicht ein steter Winter und eine dauernde Nacht sey.

Sechszehnter Brief.

In einem der vorigen Briefe bezeichnete ich die Freiheit auf ihrem ersten, psychologischen Stadio als Willkühr, als Macht der Wahl zwischen dem Guten und Bösen. Dagegen erinnerst Du nun daß, unmittelbar so aufgefaßt, der Mensch Dir wie Herkules am Scheidewege zwischen Ormuzd und Ahriman gestellt scheine, welche beiden Kriegführenden Mächte ihn als eine neutrale Macht beiderseits für sich zu gewinnen suchen, so daß hier der Dualismus eines guten und eines bösen Urwesens nicht umgangen werden könne. Hierauf ist zu erwiedern, daß es zur Begründung einer Theorie über das Böse nicht nothwendig eines solchen Urdualismus bedarf, denn auch das Christenthum kennt ein böses Princip, aber nicht als Urprincip, sondern als ein durch seinen Abfall sich selbst constituirt habendes böses Princip. Es geht indeß allerdings auch der Willensentscheidung für das Gute oder das Böse nothwendig ein unentschiedner Zustand voran, der gewissermaßen eine Neutralität befaßt, und hier der psychologischen, abstracten Freiheit, der Willkühr, ihre Machtäußerung gestattet.

Aber damit haben wir freilich noch keine Einsicht gewonnen in das Wesen des Bösen selbst. Unsere Moralphilosophien gehen hierüber gewöhnlich mit ihrem scheinbar gründlichen Ernste hinweg, wozu sie sich um so mehr berechtigt glauben, weil auch unser Gewissen nur der Zeiger des hervortretenden Factums

des Bösen ist, obwohl mit einer tiefern hier gewonnenen Einsicht auch auf das Gewissen diese Erkenntniß so gut influiren würde, wie es überhaupt durch die fortschreitende Selbstkenntniß und moralische Bildung weit zarter und vom leisesten Hauche berührt wird. Denn je mehr das Höhere in uns vorherrschend wird, und wir uns in seiner uns bewußten Gegenwart befinden, desto leichter wird seine Stimme im Gewissen vernommen. Aber wie überall, so reicht auch hier der Classificator der Erscheinungen, der bloße Empirismus nicht aus. Denn es kömmt nicht nur darauf an zu erfahren, woran das Böse hafte, was böse mithin zu meiden sey, sondern darauf, was das Böse selbst sey. Denn nur indem wir das Böse in Dem was es an sich ist, in seinem Wesen oder vielmehr Unwesen und in seinem Grunde erkennen, können wir es in seinem Verhältnisse zu unserm Wesen auffassen, die Region, darin es in uns wurzelt, erforschen, um sie umzuarbeiten und so gründlich dahin zu streben, das Böse in seiner Wurzel in uns zu tilgen. Ohne diese Erkenntniß bleibt das Böse als eine Macht uns gegenüber, die sich uns zwar äußerlich und innerlich bemerkbar macht, die wir aber auch nur in deren einzelnen Erscheinungen, nicht aber in ihrem Principe und in ihrer eigenthümlichen Region, mithin nicht umfassend bekämpfen können. Ueber Dieses, was Noth thut wenn es zu einer Radical-Cur kommen soll, gehen nun eben die meisten Moralphilosophen weg, und Diejenigen, welche sich daran wagten, haben wenig Befriedigendes geleistet.

So las ich neulich im Plato, ich glaube es war im Protagoras, den Satz: Tugend sey die Erkenntniß dessen, was zu thun und zu wählen ist, folglich das Böse jedesmal ein Irrthum. Der Irrthum widerstreitet jedoch dem Begriffe des Bösen geradezu, weil Letzteres nur mit dem Bewußtseyn des Guten besteht. Wo ein solcher Gegensatz des Guten im Bewußtseyn sich dem Bösen nicht entgegenstellt, da ist nicht das Böse sondern nur das Schädliche. Ständen wir dagegen im Augenblicke der Wahl immer mit vollkommen klarer Erkenntniß des Guten da, und wäre besonders die Kraft, das als gut Erkannte zu üben, auch stets überwiegend, so würde das Böse nie den Sieg davon tragen, und es könnte jetzt wenigstens gesagt werden daß es seine Herrschaft vorzüglich in unserer Schwäche gründe. Aber es gehört zu bösen Thaten gewiß oft eine so bedeutende Kraftäußerung, daß sich auch die Unzulänglichkeit einer Theorie, welche, wie Fichte, das Böse in die Schwäche verweißt, sofort zeigt. Eben so wenig befriedigt eine Theorie, welche, um einem bösen Urwesen und somit einem primitiven Dualismus zu entgehen, dem Guten allein Realität zuschreibt, und das Böse blos eine Negation des allein positiven Guten nennt, ohne eigne Positivität und ohne bestimmte Gestaltung. Das Böse negirt freilich das Gute, aber eine solche Negation ohne Positivität ist nur eine Abwesenheit des Guten, somit eine Neutralität, nicht aber das Entgegengesetzte des Guten, so daß hier nur der vor der Wahl statt findende unentschiedne Zustand, oder doch höchstens nur die eine

Seite des Bösen, die Unterlassung des Guten hervortritt. Noch eine andre Theorie faßt diese Negativität des Bösen in dem Sinne auf, daß in dem Acte der Besonderung im Weltwerden und der Individualisirung des Weltwesens an sich schon ein Abfall der göttlichen Ideen von Gott liege, und schon die Welt und das Individuum dadurch böse sey, daß diese eine Welt und ein Individuum seyen. Diese Behauptung aber kann sich nur auf einem pantheistischen Standpunkte halten, auf welchem gesagt werden mag daß die göttlichen Ideen in ihrer Besonderung zu Welt und Individuum von Gott abgefallen seyen, obwohl dies eigentlich hieße daß Gott von sich selbst abgefallen sey. Mit dem christlichen Principe der Creation ist diese Theorie durchaus unvereinbar. In Uebereinstimmung mit dem Christenthume aber kann die Negativität des Bösen in einem andern Sinne angewandt werden, nämlich als Abfall des Menschen von Gott, dessen Willen der Mensch verneinte.

Während sich nun in diesen verschiednen Ansichten über den Ursprung und den Grund des Bösen überall etwas Zutreffendes und Wahres bemerklich macht, was dem Begriffe und dem Wesen des Bösen, wie es sich aus seinen Aeußerungen im Gegensatze zum Guten erkennen läßt und als Erscheinung aufgefaßt wird, entspricht, so wird doch das Unzureichende überall deutlich. Denn diese Ansichten sind entweder Folgerungen aus isolirt aufgefaßten Characterzügen des Bösen, wo dann die einzelne Erscheinung zum Wesen erhoben und damit im Kreise der blossen Phänomene

verharrt wird, oder sie sind einseitige Producte einseitiger Systeme, und mußten nach consequenter Bildung des Begriffs vom Bösen in Uebereinstimmung mit dem Principe des Systems dessen Einseitigkeit theilen. Hiervon ist unter andern die erwähnte Ansicht einer Entstehung des Bösen durch den bloßen Act der Weltwerdung als Abfall der göttlichen Ideen von Gott, ein frappantes Beispiel, obgleich im Sinne des Pantheismus wohl zu rechtfertigen. Allein jede consequent pantheistische Ansicht von der Entstehung des Bösen muß sowohl den wahren Begriff des Bösen als auch den wahren Begriff des Guten schon dadurch zerstören, daß sie das Böse in seinem Verhältnisse zu Gott als dem Urquell des Guten nothwendig nach dem pantheistischen Principe verkehrt auffaßt. Nur indem der christliche Standpunkt der Creation und die Lehren des Christenthums über die Entstehung des Bösen festgehalten werden, mögen wir zu der Einsicht gelangen, was das Böse an sich ist und worin es in uns wurzelt. Das Böse muß in der Creatur liegen, denn es auf irgend eine, wenn auch noch so verdeckte Weise in Gott hinein tragen, heißt die Idee von Gott radical zerstören und deshalb kann es auch nicht der Creatur anerschaffen seyn. Es muß daher durch die eigne Schuld der Creatur hervorgebracht seyn, durch Mißbrauch ihrer Freiheit. Der leblosen Natur kann mithin diese Schuld nicht beigemessen werden, denn sie steht unter dem Gesetze der Nothwendigkeit. Folglich fällt die Schuld, das Böse hervorgebracht zu haben, auf den erschaffenen Geist. Dieses festhaltend haben

Manche schon in dem Acte des Bewußtwerdens der Creatur den Ursprung des Bösen und die Bedeutung des Sündenfalles in der Genesis finden wollen. Allein wenn das Bewußtseyn zum Wesen des Menschen gehört, und nun schon mit dem Eintritte des Bewußtseyns das Böse im Menschen als Bedingung des Bewußtseyns entstanden seyn soll, so gehörte die Entstehung des Bösen zur Entwicklung der menschlichen Natur selbst, und war folglich mit deren Erschaffung, als die Bedingung der Entwicklung der Creatur, auch gegeben, so daß auch hier wieder die Entstehung des Bösen dem Creator zur Last gelegt wird. Ein Anderes aber ist es ob nicht das Bewußtseyn des Menschen erst in dem erkannten Gegensatze zwischen dem Guten und Bösen sich ganz zum vollen Selbstbewußtseyn und somit zur Freiheit steigern kann? In diesem Falle mußte das Böse als Gegenstand der Wahl schon da seyn, und der Mensch es vorfinden um wählen zu können, und durch die Wahl des vollendeten Selbstbewußtseyns erst theilhaft zu werden. Dies führt aber in eine weite Perspective, in die unerforschte Region der *vor* Erschaffung des Menschen bereits von Gott abgefallenen reinen Geister, welche Region in ein tiefes Dunkel, und damit der Ursprung des Bösen in der Geschichte des Universums in ein tiefes Geheimniß gehüllt ist. Wenn aber auch dieses Historische nie aufzuhellen seyn mag, so muß doch der Character des Abfalls, somit die Natur und Wurzel des Bösen im Menschen erkennbar seyn und erkannt werden, wenn der Mensch erst in seiner Wahrheit, worin er begründet ist, erkannt seyn

wird. Denn mit der Erkenntniß der Wahrheit, worin der Mensch seine normale Entwicklung und wahre Befreiung gewinnt, muß auch der Gegensatz, welcher ihn bindet und deprimirt, das Böse erkannt werden.

Ich erwähnte vorhin der Ansichten über das Böse vom Standpunkte des Pantheismus. Zwischen diesem und dem Materialismus scheint eigentlich kein Unterschied zu seyn, und es kann der Pantheismus immer als Panhylismus angesprochen werden. Dort Eins und Alles. Hier Eins und Alles. Dort das Eine entweder Indifferenz oder Geist, hier Materie. Dort sind Geist und Körper dasselbe was das Eins ist, so fern dieses Eins mehr wie eine abstracte Indifferenz darstellt, mithin sind Geist und Körper dann auch unter sich dasselbe, nur auf verschiedner Stufe des Eins verschieden modificirt. Nach den Lehren des Materialismus findet dasselbe Statt. Dort kehrt der Geist in das All der Dinge zurück, was eben das Absolute ist; hier auch. Im Pantheismus ist die Materie vielleicht Geist, oder doch immer das, was das Eins ist, als dessen Modification auf besonderer Stufe; im Materialismus ist der Geist Materie. Das sieht freilich contradictorisch aus, allein da unsere Kenntniß des Unterschiedes zwischen dem Wesen des Geistes und dem Wesen der Materie nur auf dem Merkmahle der sinnlichen Perception der Gestaltungen der Letztern, und der denkenden Selbsterfassung des Geistes, ferner auf dem unmittelbaren Bewußtseyn des Unterschiedes Beider an uns selbst beruht, dieser Unterschied aber in je-

nen beiden Systemen als durchgreifend aufgehoben wird, so fällt der Unterschied als radical selber hinweg, und es bleibt in beiden Systemen nur eine Unterscheidung der Modificationen. Der Geist vergeht nach Beiden mit dem Körper, weil Beides nur ein verschiedner modus des Eins, also in seinem Wesen eins ist. Daß die Pantheisten den Geist in das Absolute ohne persönliches Bewußtseyn versenken, die Materialisten aber den Geist in das materielle All der Dinge ohne persönliche Fortdauer auflösen, ist im Resultate eins. Denn das pantheistische Absolute und das All der Dinge sind deshalb nicht unterschieden, weil das pantheistische Absolute eben so wie die absolute Materie erst in den modis, den Individualitäten zum Bewußtseyn kommt. Auch in der geschickten Ausführung ihrer Principe wetteifern beide Systeme mit einander, und die künstlichen Darstellungen der Materialisten vom subtilen Mechanismus des materiellen Geistes, als der Blüthe des Körpers, können sich immer neben den feinen und gewandten logischen Operationen der Pantheisten zu den ihrem Systeme gemäßen Deductionen der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen sehen lassen. Bei beiden Systemen müssen auch die Resultate für Moral und Religion dieselben seyn, wenn man sich durch die Dichtungen der Pantheisten nicht täuschen läßt, wodurch sie in ihr System eine Religion hinein fingiren.

Es liegt in dieser Identificirung beider Systeme indeß Etwas, das uns widerstrebt, zumal wenn der Pantheismus zuweilen zur Devise hat: Geist, und Al-

les dieser Geist. Da uns nun aber der Geist höher erscheint als die Materie, so geben wir dem Pantheismus doch den Vorzug vor dem Materialismus. Allein dieses Verdienst hat nicht der Pantheismus, sondern unser unmittetbares Bewußtseyn des Unterschiedes Beider, was sich dem Systeme zum Trotz mit unserm moralischen Intresse für das Geistige erhält. Da aber auch der Pantheismus den radicalen Unterschied des Geistes und der Materie vernichtet, und somit auch jedes auf diesen Unterschied gegründete Urtheil über den höhern Werth des Einen vor dem Andern in der That aufhebt, so können wir hiernach weder dem Geiste noch der Materie den Vorzug geben. Ueberhaupt fällt dadurch daß die Materie, oder das Ich, oder der Geist als Princip und Absolutes eines Systems gesetzt werden, der empirische Unterschied und die empirische Bedeutung derselben hinweg, und sie sind dasselbe, nämlich das Absolute. Dem empirischen Bewußtseyn aber wird in dem pantheistischen Systeme dann nicht weiter gehuldigt werden können, als daß gesagt wird wie das Eins, das Absolute, als Materie noch auf einer niedrigern Stufe stehe, denn als Geist, wo es erst zum Selbstbewußtseyn gekommen sey. Dann ist mithin das Absolute als Geist eine höhere, ja die höchste Potenz desselben Absoluten, welches auf einer niedrigern Stufe als Materie erscheint.

Siebzehnter Brief.

Heute, mein lieber Freund, mache Dich auf Kreuz- und Queerzüge von A bis Z gefaßt, denn so lange das unbekannte x, die Wahrheit nicht gefunden ist, bleibt die Welt und das Leben ein flüchtiger Wechsel von Erscheinungen. Erst von dem gesucht werdenden Standpunkte der Wahrheit aus kann die begründende Einheit erkannt werden, während jetzt die Willkühr oder gar nur die durch Zufall bestimmte Wahl zwischen dem Gleichgültigen zu herrschen scheint. So hatte ich auch beim Beginne dieses Briefes die Wahl, ob ich ihm ein Format in Folio geben sollte, wie Hobbes, oder in Quarto, wie die alten Juristen, oder in Duodez, wie die neuen Ausgaben der größten deutschen Classiker. Die Größe des Papiers aber sollte der Maaßstab für die Größe der Gedanken seyn, damit der Werth der Bücher schon auf weiter Distanz erkennbar wäre. Ein Verein der geistreichsten Köpfe müßte als bibliometrisches Collegium angestellt, und von ihm die rechte höhere Analysis durch äußere Synthesis ausgeübt werden. Dann könnte ein Duodez-Schriftsteller schon seines literarischen Todes gewiß seyn wenn er eben die Presse verließe, und es würde mit dem Buche zugleich dessen Grabschrift ausgegeben. Leute mit schwachen Augen wären dann genöthigt blos die besten Schriftsteller im größten Format zu lesen. Hamann müßte auf Royalfolio gedruckt, und Goethe's Werke auf zwei Stühlen auseinander geschlagen werden. He-

gel aber wäre vor Größe gar nicht zu fassen, ohne besondere bauliche Vorrichtung eines Herschelschen Telescops des Verstandes. Die besten Kräfte unsers Wesens und eines Autors gehen ohnehin nicht in einen Duodezband hinein.

Dagegen behauptet freilich ein Recensent von Goethe's Werther, daß eben die Ueberfülle dessen Unglück gewesen, wogegen ein verständiges Ziel, ein feiner Gang nach einem Caffeehause das Wahre und Rechte sey, wo man sich unter der Menge der Gäste verliere und sein Lebenspensum richtig auflöse, den allgemeinen Caffeetopf durch das Trinken seiner Portion zu vermindern. Allerdings sind die Lieblinge der Fortuna Diejenigen, deren Gedanken entweder von Natur schon gehörig eingezäunt sind, oder die doch selbst ihre Gedanken hinlänglich einzäunen, um sie überall in Begriffe destilliren und sich an etwas Tastbares durchaus halten zu können.

Diesen Vortheil haben auch die Philosophen par excellence, daß sie wissen was sie wissen, und daher in ihrem logischen Reifrocke eine ganz andere Haltung haben, als das griechische Costüm zuläßt. Denn das griechische Costüm flattert bald in sanften Wellenlinien im frischen Hauche eines Frühlingsmorgens, bald hängt es im Platzregen danieder, während der Reifrock in beiden Fällen gleich ernsthafte Würde behauptet. Das Fischbein, die Axiome und Paragraphen halten alles in steifster, Ehrfurcht erregender Form, und soll es rasch gehen, so schlägt man die Seiten des Reifrocks compendiös zusammen und steigt so in den Wagen,

während das griechische Costüm im Laufen an den Dornen hängen bleibt. — Und was schließen wir aus dem allen? Nichts. Denn aus Metaphern schließt man nicht, sondern aus einer propositio major und minor. Aber man combinirt, wie die neuere Kleiderordnung, welche das griechische Costüm und das Fischbein mit einander verbindet, ein wahrer Normal-Anzug für den geistigen Menschen, und der wahre Culminationspunkt der Kleidercultur wo man „den geschmackvollen Schein" des Ideals eines vollkommnen Menschen mit Leichtigkeit anzieht.

„Noch ein Gläschen, meine andächtigen Zuhörer!" sagte der Prediger in Hippels Lebensläufen in aufsteigender Linie, als er auf der Kanzel die Sanduhr umkehrte. Hippel, vergiß ihn nicht, ist aus der Zeit der Morgenröthe unserer Literatur, wo es jetzt heißer Mittag ist. Er ist christlich-philosophischer Humorist, zuweilen etwas gedehnt, aber Goldkörner in Menge. Jean Paul's Humor ruht auf einer großen Weltansicht, aber mit manchem faux brillant. Hippels Humor ruht auf dem in ihm lebendig gewordenen Christenthume, und dem sanft, aber dauernd erwärmenden Feuer der Natur. Die Grundlage des Humors ist das Geheime, dessen Sinn und Wirkung in jener unbekannten Tiefe liegt, worin der bessere Theil unsers Wesens wurzelt und Geisternahrung zieht. Dagegen erscheint das Treiben der Welt und der oberflächliche Wirrwarr des Lebens dann wie ein tragicomisches Schattenspiel.

Sind wir, wie mehrmals in den letzten Briefen, schon wieder an der Grenze von Geheimnissen? magst Du fragen! Welche Mühe haben sich nicht von jeher die meisten Philosophen gegeben, alle qualitates occultas der intelligibeln Welt dadurch zu verbannen, daß sie solche in das Wissen aufzulösen suchten, während Andere, z. B. Baco und Locke, eifrigst dahin strebten, die ganze intelligible Welt vollends aus der Welt zu schaffen, um das Wissen wenigstens handfest zu machen, da Jene vergebens sich bemühten die Wissenschaft vollständig zu erhalten, und doch haben sie es hinsichtlich der Geheimnisse nur bis zum Ignoriren derselben gebracht. Daß das Alltägliche auf geheimen Grunde ruht, daß Wunder unser Daseyn umgeben, daß wir das Sausen des allgemeinen Lebenssturmes nur vernehmen, ohne doch zu wissen woher noch wohin, das bedenkt man nicht immer, denn quotidiana vilescunt.

Es ist ein merkwürdiges Phänomen in der menschlichen Natur, der Hang zum Geheimen und zur Auflösung von Geheimnissen. Es ist theils die Ahndung der unbekannten Tiefe, worauf unser flüchtiges Erdenleben gebaut ist, nicht ohne die Furcht daß der schwankende Boden einstürzen und Erscheinungen hervorbrechen mögten, denen unsere Capacität nicht gewachsen ist. Theils ist es die Ahndung des Lichtreichs, dessen Strahl nur in den seltensten Erscheinungen durchblitzt, und das wir doch zu kennen glauben. Leicht werden wir daher dem bloßen abstracten Verstande gram, der uns Alles durch beschränkende Gränzbeziehung klar ma-

chen will, und dabei das dunkel bleibende übergeht, so wie dem Autor, der uns nichts zu ahnden und zu denken übrig läßt. Die wahre Wärme des Geistes und Gefühls ist geheim; der abstracte Verstand aber setzt an die Stelle des Feuers und Lichts ein Blinken des Eises, eine grönländische Eisblink, wie sie in Cranzen's Historie von Grönland beschrieben ist. Das schönste Gefühl, die besten Gedanken bleiben geheim, denn die Sprache hat dafür keine Worte, oder wenn sie in den Begriff gebracht werden sollen, so steht Hamanns Backofen von Eis vor uns. Eisern ist das Eisen, weil es eisig ist und hart und durchaus real, obwohl nicht gründlich zu begreifen wenn gleich zu benennen, und eine eisenhaltige Quelle stärkt die Nerven, welche zu sehr zu Phantasien geneigt sind. Eisern und eisig wurde die Zeit, wie die Göttlichen die Erde verließen, und nur Asträa zurückblieb. Dies wiederholt sich in jeder Lebensgeschichte bei dem Uebergange aus der Region heitrer Unmittelbarkeit und Alles beseelender Phantasie in das Reich der starren, ernsten Wirklichkeit, des Abschieds vom romantischen Lande und des Herabsteigens von den Gebirgen, wo die Aussicht weit und frei war, in die Haide, welche nicht einmal eine Ossianische, sondern höchstens eine Lüneburger Haide ist. Aus der ersten Unbefangenheit durch diese Nacht der höchsten Schärfe des Gegensatzes zur wahren Freiheit zu gelangen, ist ein hartes und schweres Pensum. Aber es muß diese Periode des Widerspruchs doch überwunden werden, wenn der Mensch die rechte Stufe erreichen will, wo er allein wird was er seyn

soll. Dahin können nur Erkenntniß und That vereint führen, und deshalb werden wir einst auch von Beiden Rechenschaft geben müssen, wenn das Geheime wird offenbar geworden seyn. Das Geheime in seiner schönen Bedeutung äußert sich auch als das scheue, zarte Gefühl, welches sich in siebenfache Schleier hüllt, und so entlehnt auch die Einsamkeit ihren Reiz vom Geheimen. In seiner furchtbaren Bedeutung äußert das Geheime sich im Bewußtseyn der irdischen Schranken unsers Wesens, und des schwarzen Vorhangs vor der andern Welt, wenn er zuweilen hin und her rauscht und Leben dahinter verkündet. Erhaben ist das Geheime. Es spannt die Kräfte der Seele, doch ohne sie zu befriedigen. Der Hang zu ihm ist die dunkle Kunde von der zweiten Welt. Das höchste Geheimniß aber beten wir an im Staube. Wir sind nichts, und versinken vor der hohen Idee Gottes, und wenn diese Idee uns ganz erfüllt, würden wir es nicht wagen die Augen aufzuschlagen, wenn der Mittler nicht wäre um uns zu helfen über die ungeheure Kluft zwischen uns und Gott, denn ohne ihn hätten wir keinen Anhaltspunkt in diesem Abgrunde.

Das sind Gedanken, welche der Sternenhimmel anregt, dessen unendlicher Glanz uns die Kleinheit unsers Lichts im Kopfe metaphorisch zeigt, und in einer Allegorie von solcher Kraft, daß die erhabne Nacht Ihn lauter verkündet als der hellste Tag. Doch haben große Männer, geistige Patagonier, die weiter sehen wie ein Mensch von sechs Fuß, — Man fährt in

einen Gedanken, wenn er entwischt ist, nicht so leicht wieder hinein wie in einen Alltagsrock. Aber dennoch mögte ich von allen großen Männern eine Collection ihrer Augen — eigentlich ihres Blicks — haben, wobei es nicht die Frage seyn kann ob die braunen oder die blauen Augen zu Spiegeln der Seele geschickter sind. Denn ihr Geschick dazu hängt, bei übrigens normaler Bildung, lediglich von der Seele ab, die den concentrirten Reflex ihrer selbst da hinauswirft. Diese Behauptung können zwar die Anatomen nicht widerlegen, wohl aber eher die Mahler, welche den stärksten geistigen Ausdruck des Auges mahlen, folglich ihn allein durch das Aeußere ausdrücken. Aber wenn wir ihnen dieses auch zugeben, so ist es doch eben der Geist, welcher die Nerven und Muskeln spannt, und so durch sie spricht. Der geistige Ton, welcher über ein menschliches Antlitz verbreitet ist, und am bestimmtesten im Ausdrucke des Auges vernommen wird, ist eben jener Reflex der Seele. Auch müssen die Mahler immer einen Lichtpunkt im Auge lassen, wenn es sprechend seyn soll, denn der Geist ist licht, und dagegen die Materie compakt und finster.

Wie es seit einer Stunde stürmte, und der Sturm durch alle Striche des Compasses lief, so gieng es auch in diesem Briefe. Jetzt ist ein Stück blauer Himmel zu sehen, und giebt Aussicht auf die ruhige Welt über den Wolken. Dort ist, wie schon Cartesius wußte, kein altes und neues Jahr, sondern dieser ideelle Stationswechsel jetzt nur hier. Mancher denkt am Sylvesterabend er werde am Neujahrsmorgen wie ein

ganz anderer Mensch erwachen, und er ist neugierig, wie? Aber es erhebt sich der alte Mensch im neuen Jahre eben so wie er sich im alten hingelegt hatte. Man erwartet den neuen Menschen nicht von eigner Anstrengung und innerer Umarbeitung, sondern von einer Wundercur, und wird dann wirklich ungehalten wenn man sich nicht umgekehrt findet wie einen Polypen. Wir aber wollen unermüdet suchen ob wir nicht die Wahrheit erkennen mögen, die unser Inneres licht macht und auf den langen Krieg im Mikrokosmus einen dauernden Frieden folgen läßt.

Achtzehnter Brief.

Also zur Resignation sollte unser Streben nach Erkenntniß der Wahrheit führen? zur Ueberzeugung daß wir es dabei überall nur zu Kreuz- und Queerzügen bringen können und daß die Resignation der Friede sey, welcher den Ermüdeten erwarte! Nein, mein Freund! Den Ermüdenden mag der Zustand der Resignation bestrafen, aber uns soll der Muth und die Hoffnung nicht verlassen. Da ich die Hoffnung nenne, zuckst Du vielleicht die Achsel, und denkst wie es doch überhaupt glücklich sey, daß der Mensch mit einer rührenden, ja fast komischen Naivetät sich immer von Neuem durch die Hoffnung reizen und ermuthigen lasse, ohne je ganz von ihr abzulassen, wenn sie ihn auch noch so oft täusche. Aber nur die einzelnen Hoffnun-

gen, deren Gegenstände im Kreise der Endlichkeit sind, folgen deren Gesetz und können mithin täuschen; nicht aber die Hoffnung selbst, und daß wir nicht von ihr lassen können, liegt eben in der Entwicklung unsers Wesens als im Fortschreiten begriffen. Das dunkle Bewußtseyn dieses Fortschreitens und der einstigen Erreichung des Ziels ist es aber was in der Hoffnung verhüllt ist und in ihr sich ausspricht. So wird die Hoffnung ein Vorgefühl, worin schon die Wirkung des künftigen Seyns in der Wahrheit, des Besitzes dessen, was wir suchen, daß es unsere Existenz erfülle und vom Widerspruche befreie, sich ausspricht. Ein Anderes aber ist der Zustand der Resignation, den ich vorhin eine Strafe der Muthlosen nannte. Dieser Zustand ist nicht die wahre Ruhe, die Harmonie in der Fülle der Kraft des ganzen Wesens, der seltne Accord, welcher uns ganz beherrscht, die still lodernde Flamme, welche uns licht macht, sondern sie ist nur die Stille des todten Meeres, ist höchstens erworbene Abwesenheit der Unruhe durch Niederdrückung des Gegensatzes, durch partielle Lähmung seiner selbst. Dieses Urtheil über einen sogar gepriesenen Zustand, dem jeder Mensch sich mehr oder weniger soll unterwerfen müssen, fordert Erklärung, welche zu geben aber weiter ausgeholt werden muß.

Was auch große Autoritäten, wie das absolute Ich, oder das pantheistische, im Menschen zum Bewußtseyn gekommene Absolute, oder große Schriftsteller, welche überall auf eignen Füßen zu stehen behaupten, — was diese auch sagen mögen, so kann dennoch

der Mensch die ganze Erfüllung seines Daseyns nicht dauernd aus sich selbst nehmen, und wer glaubt, es dennoch zu können, den rüttelt die starke Hand eines ehernen Gesetzes, das im Kreise der Endlichkeit waltet, mit schneidendem Schmerze oft aus seinem absoluten Traume in diesem Kreise auf. Jeder Mensch bedarf einer fremden Existenz zur Erfüllung der seinigen, und dieses Bedürfniß ist, wie die Basis der Social-Verhältnisse, so auch der Sporn alles Strebens.

Dieses Streben nach der Erfüllung unsers Daseyns richtet sich zunächst auf die Objecte im Kreise der Endlichkeit, ja es giebt im Leben jedes Menschen eine Periode — die Jugend — wo der Mensch vorzüglich wähnt, daß er von diesen Objecten jene Erfüllung dauernd nehmen könne, indem er die dann Statt findende reine Unendlichkeit des Gefühls — das dunkle in diesem Elemente vorhandene unmittelbare Bewußtseyn des Absoluten — auf die endlichen Objecte überträgt, und sie so für die Vorstellung dem Kreise der Endlichkeit entrückt. Aber auch im fortschreitenden Leben nimmt der Mensch gewöhnlich die Erfüllung seines Daseyns vorzüglich von den endlichen Objecten. Weil aber dann jene Unendlichkeit des Gefühls seltner auf dieselben übertragen wird, so muß die Unendlichkeit des Geistes an deren Stelle treten, wenn nicht das abstracte Selbst, der Egoismus, nur seine Befriedigung anstreben, und dadurch alles Bessere in der menschlichen Natur zerstört werden soll. Es ist zudem ein Gesetz der Entwicklung unsers Wesens, daß wir die w a h r e Erfüllung unsers Daseyns nur von einem

Höhern und Bessern, als wir selbst sind, nehmen und erhalten können. Geschieht das nicht, hängen wir unser Herz an niedrigere Objecte, als wir selbst sind, so trinken sie wie Vampyre unser Herzblut, da sie selbst herzlos sind, ertödten unser Inneres und depraviren uns. Aber es kann überhaupt kein Object im Kreise der Endlichkeit, auch wenn es mit uns gleiche Wesenheit hat, unser Daseyn ganz erfüllen, und hier ist es wo die Resignation wurzelt. So weit wir von einem fremden Daseyn die Erfüllung des unsrigen nehmen, so weit verlieren wir uns an eine fremde Existenz; sie wird unser Leben, und hat damit Macht über uns. Wird nun dieses fremde Daseyn, in dem wir unser Leben haben, uns entzogen, so ist uns damit die Energie unserer Existenz entzogen und unser inneres Leben gelähmt, ja es kann die Wirkung dieser Lähmung bis zur gänzlichen Zerrüttung des geistigen und physischen Lebens führen, wenn wir unser Selbst an eine fremde Existenz ganz hingegeben hatten. Alle Objecte im Kreise der Endlichkeit aber stehen unter dem Gesetze dieser Endlichkeit, und wer sich an sie verliert, ist damit der Gefahr dieser partiellen oder totalen Lähmung ausgesetzt, der Resignation, als dem deprimirenden Bewußtseyn daß wir die Energie des eignen Lebens verloren haben, ohne dafür vom fremden Objecte die Erfüllung unsers Daseyns dauernd zu gewinnen. Daher sollten wir die wahre Erfüllung unsers Daseyns nur vom höchsten, unendlichen Objecte zu erlangen suchen, das uns ewig gewiß ist, und dessen Region der Geist ist. Weil es aber eine Be-

dingung der Entwicklung unsers Wesens ist, auch von den Objecten im Kreise der Endlichkeit die Erfüllung unsers Daseyns zu nehmen, so können wir diesem Verhältnisse nur dadurch den Character der Unendlichkeit aufdrücken, daß wir es dem Höchsten subjiciren, und es so in die Unendlichkeit des Geistes und Gefühls einführen. Wird es uns dann nach dem Gesetze der Endlichkeit entzogen, so tritt nicht die Lähmung der Resignation, sondern die Energie der Ergebung in einem höhern, als vollendet gut gewußten Willen ein. Die Entwicklung unsers Wesens wird dann nicht gehemmt sondern fortschreitend gefördert, indem wir nicht muthlos und kraftlos das verlorne Gut betrachten, — ein höchst unnützes und verderbliches Geschäft, — sondern kämpfend die verletzte Energie des Lebens zu heilen und zu weiterer energischer Entfaltung zu erheben suchen. Hierdurch aber vermögen wir das Lebensprincip fortschreitender Entwicklung wieder zu kräftigen und in unsere Gewalt zu bekommen.

Daß wir die Erfüllung unsers Daseyns vom Höchsten zu erlangen suchen, dies ist jedoch nicht so zu verstehen wie es im Kreise des neuern s. g. Pietismus von Manchen gedeutet wird, welche die in diesem Kreise herrschenden religiösen Ansichten zum Extreme fortführen, und glauben, daß eine im Gefühle zu bewirkende Evacuation des individuellen Gehalts des eignen Wesens die Bedingung jener Erfüllung sey, und daß wir nur durch das Gefühl durch und durch nichts und schlecht zu seyn und keine Kraft und An-

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

lage zum Bessern zu haben, den Weg zum Bessern finden. Durch solche extreme Ansichten wird die Wahrheit aus ihrem Elemente, dem Geiste und der Erkenntniß, in das Gefühl herabgezogen. Das Christenthum aber hat einen ganz anders reichen und umfassenden Gehalt der Wahrheit und Erkenntniß, als daß dieser allein vom Standpunkte des Gefühls aus, und wäre es auch das Gefühl der eignen Sündhaftigkeit, zu erreichen und zu umfassen wäre.

Nur unter der Bedingung selbst tüchtig mitzuwirken und nach Erkenntniß der Wahrheit zu streben, die nicht das bloße Gefühl sondern der Geist giebt, können wir wahrhaft dahin streben zur Erfüllung unsers Daseyns aus der höchsten Region zu gelangen, und, uns dem Höchsten subjicirend in ihm begründet, uns erkennend und wirkend in die Fülle des Lebens und in den Reichthum seiner Erscheinungen zu versetzen. Nur so können wir eine normale Entwicklung unserer Existenz herbei führen.

Es ist ein erhabenes Wort: „die Furcht des „Herrn ist Weisheit, und das Böse meiden ist Ver„stand.“ Es ist wie ein Engel mit dem Flammenschwerdte, der über unsre Gesinnungen und Handlungen wacht. Allein dieser ist kein Engel des Todes sondern des Lebens, das er will in der ganzen Fülle seiner normalen Beziehungen, in dem ganzen Umkreise der Energie des Geistes und des Gefühls. Wer unter solcher Aegide den wahren Frieden erworben hat, ohne eine seiner Fähigkeiten ihrer Elasticität zu be-

rauben, der hat einen bedeutenden Standpunkt erreicht. Nur eine lebendige Harmonie unsers ganzen Wesens in starkem Einklange ist ein würdiger Standpunkt und kann zu einem innern Frieden führen, der es werth ist ein Friede Gottes zu heißen. Wohl giebt es eine Ergebung, die sich im widrigen Geschicke dem Willen der Vorsehung unterwirft, aber sie ist wie das reine Sonnenlicht des Frühlingsabends, das sich mild über die Landschaft ergießt, und in dessen Strahle alle Farben heller glänzen, alle Blumen sich entfalten, und jeder Pflanze Lebenstrieb sich kräftiger entwickelt. Sonst wird es eine resignirte, farblose Existenz im bleichen Dämmerlichte des Hades. Mögen auch Geist und Gefühl, indem sie erhalten und erhöht werden, zuweilen die Schranken überströmen; wird nur jenem Wächter treu gehuldigt, so wird es nie ein Blitz, der die Hütte entzündet, sondern in welchem nur die Fülle der Electricität sich entladet, das Gleichgewicht sich wieder herstellt, und es bekundet, daß Leben in der Wolke verborgen ist. Wohl ist es die Religion, welche das ganze Leben verklärt und allein zum höchsten Ziele führen kann; aber es ist diejenige, deren Licht den ganzen Baum des Lebens umleuchtet, daß alle seine Knospen, Blüthen und Früchte sich harmonischer und tüchtiger entwickeln, und kräftig hervordrängen zum belebenden Strahle, nicht diejenige, welche den Baum seiner Zweige berauben mögte, damit ihm etwa der Sturm nicht nachtheilig werde, dem der Tüchtige doch widersteht, oder edel der höhern Macht weicht. Was wäre denn am leeren Stamme zu verklären!

Ist freilich der Geist des Christenthums durch die endlose Mannigfaltigkeit subjectiver Meinungen, der abstracten so genannten Prüfungen, verflüchtigt, wo man das eigne Selbst zum vorzüglichsten Probiersteine der höchsten Gegenstände macht, so krystallisirt sich die ausgeleerte Form in die abstracten Seiten entweder des reflectirenden Verstandes — der gern den Namen Vernunft, ratio, führt, — oder des vorherrschenden Gefühls, welches, obgleich ihm sein Object äußerlich und somit fremd bleibt, dennoch glaubt in sein Object eingegangen zu seyn und die concrete Unendlichkeit erlangt zu haben. Daher meint man dann sich schon vom Gefühlsstandpunkte aus, und ohne die Relationen der höhern und niedern Region noch erkannt zu haben, über die Natur erheben und die Herrschaft der intelligibeln Welt über dieselbe behaupten zu können, — supernaturalis — obgleich dieser Standpunkt des vorherrschenden Gefühls selbst, als im Elemente der Unmittelbarkeit verharrend, damit innerhalb der Natur befangen bleibt. Jene beiden abstracten Seiten gerathen nun in ein unendliches nutzloses Gezänk, wo Jeder sich auf seinem einseitigen Standpunkte nur noch mehr befestigt, statt in die concrete Wahrheit einzugehen, und in dieser jene für sich abstracten Standpunkte in ihrer relativen Geltung als Momente zu begreifen. Denn von der Stufe des Geistes, der Erkenntniß der Wahrheit und der Befreiung in ihr sind beide jene Seiten, sofern sie allein für sich seyn wollen, entfernt, obgleich die Seite des Gefühls ihr näher steht, indem sie die Wahrheit, wenn zwar noch

im unmittelbaren Elemente der bloßen Vorstellung, doch enthalten kann, während die andere Seite zunächst ihr eignes Ich und ihr abstractes Meinen an die Stelle des Geistes und der Wahrheit setzt, indem selbst das in ihren Urtheilen befindliche Verhältniß zur Wahrheit in der abstract subjectiven Form befangen bleibt, und nicht in die Wahrheit eingeht.

Neunzehnter Brief.

Ich lese jetzt den siebenten Theil von Hamann's Schriften, worin Golgatha und Scheblimini die intensivste Geisteskraft des Lesers in Anspruch nimmt und durchdringt.

Der alte Marius saß am Ende seines Welterschütternden Lebens auf den Trümmern Carthago's wie eine zu ihnen gehörende Ruine. Aber um den alten Hamann erhebt sich hier schon das Coliseum, was er zum Kampfe und Siege des Christenthums erbaut hatte, und mit dessen Quadern seine Nachwelt ganze Palläste und Kirchen aufführen kann. Denn Hamann war im Christenthume aus dem Meinungs-Elemente der Reflexionsstufe zum Geiste, und damit zum Centro durchgedrungen, wo Glauben und Wissen, Gefühl und Erkenntniß eins sind, und die im vorigen Briefe bezeichneten beiden abstracten Seiten, worin die ausgeleerte Form zerfällt, überwunden und aufgehoben wurden, somit aber das Christenthum erst Geist und

Leben geworden ist. Beide abstracte Seiten waren schon zu seiner Zeit in höchster Schärfe entwickelt. Die Brüdergemeinde erschien als eine ascetische Anstalt, welche, wie überhaupt die Erscheinungen im Kreise des s. g. Pietismus, hervorgieng aus den Ansprüchen des religiösen Gefühls im Kampfe mit dem mächtig gewordenen theologischen Verstande, mit jener Kraft der Gelehrsamkeit, wodurch ein subjectives, abstractes Wissen und die Moral zum höchsten Geiste der Religion erhoben, damit aber der Mensch zunächst blos in seinem Verhältnisse zum Endlichen aufgefaßt, und an die Stelle des Gottes des Christenthums ein Postulat der practischen Vernunft gesetzt wurde.

Die Resultate, zu welchen eine solche Auffassung und Beurtheilung der Lehren des Christenthums durch den bloßen reflectirenden Verstand gelangte, näherten sich wieder dem Standpunkte, auf dem sich die gelehrte Welt bald vor Einführung des Christenthums befunden hatte. Das Princip dieses Standpunkts, das **nil admirari** der Stoiker kehrte unmerklich zurück. Zwar konnte die vorchristliche Welt sich des Bewußtseyns nicht ganz entschlagen, daß der Mensch die Erfüllung seines Wesens und seines Daseyns nicht dauernd und wahrhaft aus sich, sondern nur von einem Höhern und Bessern, als er selbst ist, erlangen könne; es trat vielmehr dieses Bewußtseyn in einzelnen ausgezeichneten Geistern jener Zeit, z. B. in Socrates und Plato mächtig hervor, und beseelte sie mit Bewunderung, Ehrfurcht und Liebe für das Höhere; wie denn überhaupt in diesen Gefühlen sich jenes Bewußt-

seyn ausspricht daß der Mensch sich nur an einem Höhern und Bessern aufzurichten vermag. Allein mit dem fortschreitenden Verfalle war dieses Bewußtseyn, und die Erscheinungen, welche es hervorruft, aus dem allgemeinen Leben und den Religionen der alten Welt immer mehr entwichen, und so verschwand es auch immer mehr aus den philosophischen Schulen, ja der Stoicismus stellte sich diesem Principe geradezu entgegen. Diese contradictorische Stellung war aber in der That nur scheinbar. Auch der Stoicismus konnte jenes Bewußtseyn so wenig verläugnen, daß er es sogar zu seinem Ausgangspunkte und dadurch auch zu seinem Principe machte, obwohl ihm selbst gewissermaßen unbewußt, weil in einer eigenthümlichen, den wahren Sinn jenes Bewußtseyns verbergenden Form.

Da der tiefe Verfall der alten Welt zur Zeit der Blüthe des Stoicismus keine aufrichtende Erscheinung des Höhern im allgemeinen Leben darbot, so zog sich der Stoiker auf sich selbst zurück. In sich fand er das bessere Gefühl, das Intresse für Tugend und Wahrheit, und die Kraft ihrem Besitze nachzustreben. So wurde ihm die Idee von dem innern Werthe und von der Würde der menschlichen Natur selbst ein Höheres, welches ihm in der Form eines Ideals vollkommener menschlicher Natur erschien, in welcher das Bessere allein und durchaus herrschend geworden war, und sich in ungetrübter Reinheit und Vollendung darstellte. Dieses Ideal war der Weise der Stoiker. Auf der Stufe des Weisen herrschte unumschränkt die Tugend und die vollkommne Unabhängigkeit, Selbstbe-

stimmung und Freiheit des Geistes. Der Weise der Stoiker stellt mithin das Höhere und Bessere selbst dar, er kann folglich nichts bewundern und verehren, sondern, sich selbst allgenugsam, ruht er in sich. So wurde der Menschengeist zu einem absoluten Geiste sublimirt, und so wurde das unerreichbare Ideal des Weisen die Form, in welcher sich dem Stoiker in der That die Idee eines Höhern darstellte, dem er nachstrebte um auf dem Standpunkte des Weisen die vollendete Erfüllung seines Daseyns zu erreichen und diesem Bewußtseyn Genüge zu leisten.

So machte auch in der vorchristlichen Welt dieses Bewußtseyn sich überall geltend. Es wurde jedoch erst durch das Christenthum die wahre Bedeutung und der Sinn desselben offenbart, und nichts kann demselben mehr entgegen seyn als wenn das abstracte Reflectiren, diese Bedeutung verkennend, das Höhere, in welches der Geist eingehen soll, statt dessen in den beschränkten Kreis der Reflexionsstufe herab zu ziehen sucht, es in Meinungen verflüchtigt, und dafür seine eignen Producte und somit sich selbst adorirt.

Noch einmal kehre ich zu Hamann zurück. Die Briefe aus seinen letzten Lebensjahren sind sehr anziehend. Es wird nach und nach eine gewisse Milde darin vorherrschend, die nicht aus einer Abnahme der Geisteskräfte, sondern aus der mild und still machenden Annäherung der Ewigkeit hervorgeht. Auf diese Briefe ist Goethe's Aeußerung nicht anzuwenden, daß er deshalb keine Neigung gehabt mit Hamann zu correspondiren, weil in dessen Briefen an seine Freunde ein

gewisser Ton der Ironie und Zurechtweisung geherrscht habe, hervorgegangen aus dem Gefühle der Ueberlegenheit. Freilich würden zwei Männer wie Hamann und Goethe im Briefwechsel dem Aneinandergerathen zweier Weltkörper vergleichbar gewesen seyn, wovon der Eine seine Bahn um das Christenthum, der Andere die seinige um die Welt beschrieb. Beides ohne Zweifel große Bahnen und an Erhabenheit für die Vorstellung fast gleich, jede gewiß eines hohen Geistes würdig.

Nicht so erhaben sind aber die Bahnen unserer jungen Herren, wenn sie eben von der Universität heimkehren in der neuen Livree ihres Universal-Professors, dessen Leibfarbe ihnen gewöhnlich so in die Augen gefahren ist, daß sie Alles in dieser Farbe sehen und sich daher mit Recht auf ihre Anschauung berufen können. Aber dennoch ist auch schon dieses zu loben. Wer nicht das erste, wenn auch schiefe Licht der Erkenntniß mit brennendem wenn auch einseitigen Eifer ergreift, der hat kein lebendiges Intresse für die Wahrheit, worauf es doch zunächst vorzüglich ankommt.

Δόσ μοὶ ποῦ στῶ; Wer nur erst durchgedrungen wäre zu einem festen Kern, zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Befreiung in ihr! Die künstlichen Grundlagen, welche zur Basis unserer Existenz so vielfach aufgeführt werden, sind allem Wechsel der hinschwindenden Erscheinung, welche ein Mensch außerhalb seiner Begründung in der Wahrheit ist, unterworfen. Keine große Idee hält unter allen Umständen Stand, weil wir die Energie, welche sie hat, nicht immer im gleichen Grade in uns lebendig erhalten

können. Denn mit der innern Depression erschlafft auch in uns die Kraft der Idee, und es entschwindet so der Gehalt des innern Lebens. Wie der alte Priamus den Tod Hector's beweinte, saß der Mann sehr gebückt und eingehüllt in einen dichten Mantel, der an den Seiten gut drappirt war. Aber ungeachtet der hübschen Falten war es unter dem Mantel sehr düster. Denn was hatte der Mann noch zu hoffen? Die Nacht der Lähmung des innern Lebens wirft den Todesschatten hoffnungsloser Resignation über unser ganzes Daseyn, wenn wir uns muthlos in sie verlieren, und nicht fortschreiten ungeachtet der Dunkelheit, damit wir das Licht gewinnen.

Καὶ κινήσω τὴν γῆν; Aber es giebt eine innere Energie, die immer wieder stählt, wenn wir sie hervorrufen, indem wir uns streng zusammen nehmen. Das ist die Geduld, welche langmüthig und starkmüthig ist, und uns zuruft: stehe fest und harre aus! Um sie zu erlangen bedarf es der höchsten Anstrengung unsers Wesens, und den höchsten Sieg des Geistes. Denn sie ist der regen Springfeder aller unserer Kräfte entgegen, und kann nur das Product religiös geistiger Erhebung seyn. Diese Erhebung ist nicht das Versinken in die Gottheit, pantheistischer Ansicht nach, wie es sich in Tholucks höchst interessanter Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik ausspricht, denn in diesem All haben wir schon Alles. Das Christenthum nur verleiht diese milde aber unüberwindliche Stärke.

Der höchste Character christlicher Moral ist der ringende Kampf für das Gute, für den Fortschritt zum Bessern. Hier verschwindet der Begriff der Glückseligkeitsmoral, selbst der bessern platonischen. Aber es tritt hervor die viel höhere Idee des Friedens, worin die kämpfenden innern Elemente durch die lebendige und belebende Kraft der Idee vom höchsten Wesen vereinigt und wir in der Wahrheit begründet sind, uns in der ewigen Wahrheit begründet erkennen, und welchem das Ewige eine Stätigkeit und Ruhe, eine Stille und Tiefe der Empfindung verleiht, die unaussprechlich sind. Es giebt Augenblicke, wo es scheint, als ob ein Strahl aus einer höhern Lichtregion plötzlich vermittelnd in unser Inneres dränge und hier eine Harmonie bewirkte, wo wir eine Ahndung dieses Friedens haben. Solche Augenblicke, wo eine tiefe, stille Wonne die Seele erfüllt, die da ist, ohne daß wir wissen woher; die sich an keinen bestimmten Gedanken, an keine bestimmte Empfindung knüpft, sondern sie alle harmonisch durchdringt und die allein i st. Sie hat an Köstlichkeit nicht ihres Gleichen, und nichts auf der Erde ist ihr analog. Sie kommt unerwartet und entflieht unerwartet, aber es ist, als ob dann ein unsichtbares Daseyn uns umgebend auf uns einwirkte, ein rein geistiges Wesen und Leben.

Zwanzigster Brief.

Es giebt von Alters her eine Sage, daß die Menschheit von dem Genius der Welt zu höherer Vollkommenheit geführt werde. Diese Ueberzeugung ist die heilige Flamme jedes wahrhaft bessern Strebens, das über den engen Kreis der Beziehungen des eignen Selbsts hinausragt. Aber jetzt ist die Zeit, wo man die Menschheit mit Novellen weiter führen will. Lilliputs, welche die Scheibe der Menschenbildung nach dem Lichte drehen sollen. Ich erschrack fast, da ich neulich wieder einen Novellencyclus eines ausgezeichneten Schriftstellers sah. Denn es ist betrübend zu erfahren daß tüchtige, ausgezeichnete Männer, welche etwas Bedeutendes leisten könnten für Religion, Kunst Wissenschaft und Poesie, daß solche Männer auch den Spinnrocken der Unmündigen zur Hand genommen, und sich an die Novellen-Drechselbank gesetzt haben, um artige und reflectirende Figuren zum Zierrath für die Putztische der gebildeten Welt zu drechseln. Idealisirte, oder carrikirte, oder sogenannte aus dem Leben genommene Figuren, welche der Novellist an irgend einem historischen oder Intriguenbande auf seinem Marionetten-Theater herumhüpfen, und sie ein Langes und Breites in sogenannter geistreicher Conversation über Gegenstände schwatzen und urtheilen läßt, welche den ganzen Menschen in seiner tiefsten Beziehung und innersten Reflexion, ja oft ein ganzes Menschenleben zu ihrer würdigen Beurtheilung fordern. Was sagt Sha-

kespeare? „Männer sind zu Jungen geworden, und „selbst die gescheuten!“ So wird der Witz dann auch zu einem bunten Farbenspiele der leeren Seifenblase, während doch nur auf einem ernsten Grunde die wahre Freude und Heiterkeit erblüht. Der ächte Witz gleicht dem Blitze, der plötzlich Wolkenberge theilt und Alles überrascht. Er ist ein schnell empor loderndes Feuer, dessen heller Strahl den innern Reichthum verräth, und in dem die Welt sich glänzend spiegelt, wenn die heitre Kraft aus der reichen Fülle stets überraschend Neues schafft. Dagegen scheint es als ob Manche nur dann noch etwas schwächliche Geistesnahrung vertragen könnten, wenn sie mit novellistischem Zucker und Cayenne-Pfeffer angemacht ist. Deshalb gesteht man den Novellen einen bedeutendern Zweck als den einer gelegentlichen Unterhaltung zu, und holt aus ihnen die Geistesnahrung. Diesem verderblichen Hange fröhnen nun auch sonst gediegene Schriftsteller, welche dann vollends durch ihre künstliche aber oberflächliche Mischung von Gefühl, Geschichte und Reflexion den Leser zu dem Glauben verleiten können, es sey wirklich nahrhafte und stärkende Speise, das süße Eingemachte. Auch gelingt ihnen dies nur zu oft, seitdem der Geschmack am fälschlich so genannten Interessanten und Geistreichen, an sich aber nur Piquanten für überreizte Gaumen, den Geschmack an Wahrheit, Einfachheit und Gesundheit des Geistes und Gemüths verdrängt hat. Wenn nun gar auf novellistischem Wege auch religiöse Ansichten und Urtheile über Religion eingeschwärzt und insinuirt und dadurch die Leser zu der Meinung

verleitet werden sollen, daß sie nun wirklich etwas Wahres und Gründliches darüber erfahren hätten und wüßten, so erscheint das wie Hochverrath an der Majestät der hohen, ernsten Göttin, deren zweischneidiges Schwerdt Geist ist und Leben.

Die Wahrheit ist nicht ein so leicht von Außen Aufzunehmendes, und nicht so leicht ist es zu ihrer Erkenntniß durchzudringen, daß wir uns in sie versetzt finden, und in ihr die wahre Freiheit und das wahre Leben gewinnen. Dahin führt nicht der tändelnde Weg der Novellen, sondern der steile, schwer zu erklimmende Pfad des wahren Wissens, das ernste Streben zur Selbsterkenntniß, nicht blos in moralischer Beziehung, sondern auch vorzüglich in Hinsicht auf die Stellung des Menschen als Ebenbild Gottes in der Welt, und sein Verhältniß zur höhern und niedern Region, in deren Mitte er sich befindet. Denn erst indem dieses erkannt worden, kann der Mensch überhaupt sich in Dem was er ist und seyn soll, worin er seine Wahrheit und Begründung habe, wirklich erkennen, diese Erkenntniß in sich lebendig und mit seiner Gesinnung eins werden lassen, und so im Gefühle, im Denken und Thun die Aufgabe lösen, welche er in der Welt lösen soll.

Schwer zu erreichen ist dieses Ziel, und noch ist es mir fern. Je schärfer ich umher blicke um die Wahrheit zu finden, desto mehr häuft sich die Menge der Gegenstände, welche Alle etwas davon zu haben scheinen, aber es nicht ganz sind. An einer unendlich mannigfaltigen Reihe von Gegenständen versucht sich

die Reflexion; aber damit scheint das geistige Leben, statt sich zu entfalten, sich nur noch mehr zu verwikkeln und das lösende Wort zu verbergen. Doch kann ich die Ueberzeugung nicht aufgeben daß das Bedürfniß unsers Wesens nach Wahrheit das dunkle Bewußtseyn des für uns erreichbaren Daseyns derselben sey, wie die mit diesem Bedürfniß als Product dessen Strebens zu seiner Befriedigung eng verbundene Hoffnung, wie ich schon früher bemerkte, das dunkle Bewußtseyn des Fortschreitens und das Vorgefühl der Erreichuug der Wahrheit ist.

In Beziehung auf das Vorgefühl überhaupt hätte der Verfasser des scharfsinnigen Werkes über die Sinne des Menschen *) noch ein Kapitel über den Sinn der Zukunft ausarbeiten mögen, womit wir Blinden die Gegenstände im Voraus empfinden, die uns nahe sind. Das ist die sechste Sinnessphäre für einen sechsten Sinn, dessen Energie freilich noch sehr im Dunkeln liegt und der von den Einwirkungen der Gegenstände schon afficirt wird, wenn sie für uns noch im Werden sind, und ihre Existenz sich den übrigen Sinnen noch nicht ankündigt. Die Zukunft folgt nothwendig aus der Gegenwart, also aus der Vergangenheit, und ist nur eine resultirende neue Combination; folglich ist sie der Existenz nach als potentia der neuen Formation schon wie ein Kettenschluß a parte ante vorhanden.

*) Die Sinne des Menschen in den wechselseitigen Beziehungen ihres psychischen und organischen Lebens. Von Dr. C. Th. Tourtual. Münster, 1827.

Die Schneide der Gegenwart, welche Vergangenheit und Zukunft trennt, ist so scharf, daß wir Beide erst in größern Massen unterscheiden, wodurch sie in weitere Entfernung gerückt erscheinen, und der enge Zusammenhang undeutlich wird. Das Vorgefühl aber erscheint nicht blos als Wirkung eines Blicks, den, als Resultat von Berechnungen und Schlüssen, der scharfsinnige und dadurch weitsichtige Verstand in die Zukunft wirft, oder als das Wahrnehmen der Geister, welche wie Bothen „dem Geschicke voran schreiten" sollen. Sondern das Vorgefühl erscheint als eine dunkle Perception entweder des Werdens, welches als eine in bestimmter Richtung sich entwickelnde Existenz sofort zum Daseyn in ein Verhältniß der Wechselwirkung tritt, indem Beide im Seyn begründet und Eins sind. Oder es erscheint als dunkle Perception einer sich uns nahenden Existenz, welche zu uns in einem bestimmten, annähernd stärker werdenden und auf uns mächtiger einwirkenden Verhältnisse steht, wo dann das dunkle Wahrnehmen dieses Verhältnisses einer uns noch unbekannten Existenz zu uns, und ihre Einwirkung sich im Vorgefühle ausspricht, da Beide am Geiste ihren Verbindungspunkt haben. Wir leben der Zukunft entgegen, die auf uns eindringt daß ihr Inhalt sich an uns entfalte, und so wir uns selbst an ihm entwickeln, damit wir in die Wahrheit eingehen mögen, welche schon da ist und immer da war, aber für uns in der Zukunft liegt und diese erfüllt als ein von uns zu erstrebendes Ziel. Denn nicht in der höchsten Wirklichkeit, in der Wahrheit selbst giebt es Ver-

gangenheit und Zukunft, sondern nur in der Form wie wir nach den Gesetzen der Entwicklung unserer Existenz im Kreise der Endlichkeit zu ihr gelangen und sie erkennen können. Sie erkennen können und müssen! Zwar können wir auch, uns von der Wahrheit abwendend, zu ihrem Gegensatze, ihrer sich gegen sie positiv verhaltenden Verneinung, zum Bösen gelangen. Aber auch dann werden wir zuletzt die Wahrheit erkennen müssen, jedoch dies vom Standpunkte des Bösen, der positiven Verneinung als des innern Todes, nur mit der schneidenden Qual des Bewußtseyns der unendlichen Abkehr von der Wahrheit, welches Bewußtseyn im innern Tode der Wurm ist, der nie stirbt, und das Feuer, das nie erlischt. Denn nur indem wir uns zur Wahrheit frei hinwenden, sie anstreben, damit sie in uns lebendig werden möge, und wir in ihr seyen, wird sie ein immer hellerer Stern, der zuletzt als Sonne uns umleuchtet, unser Wesen licht macht und uns die wahre Freiheit erreichen läßt. Wenden wir uns aber von ihr, so wird sie für uns ein drohendes und verwirrendes Schreckbild, ein Blitz, der die Finsterniß nur „sichtbar" macht, nicht sie erhellend besiegt, und ein verzehrendes Feuer, dem wir, zurückgedrängt in unser abstractes Selbst, stets zu entfliehen streben, das uns aber dennoch in seinen glühenden Ketten gefesselt hält. Denn sie bleibt doch der — wenn auch nun abstracte — Grund unserer Existenz, da sie nicht deren concreter Inhalt wird, wir sie als Grund und Macht vielmehr positiv verneinen, indem wir uns auf einem ihr entge-

gen gesetzten, an sich falschen und leeren Grunde basirt halten.

Nicht im Kreise der Reflexion entsteht und erhält sich immer unerschütterlich der feste Glaube an die Wahrheit, als das unsere Existenz allein ganz erfüllende und befreiende Element, sondern er wurzelt und erhält sich vorzüglich in der Unmittelbarkeit. Die Reflexion macht ihn vielmehr schwankend, da allen ihren Producten der Widerspruch, die Verneinung anklebt, indem hier überall Gründe für und wider sind. Der eigentliche, wahre Grund, und die Erkenntniß desselben als der Wahrheit selbst, liegt also nicht innerhalb der Dialectik der Reflexionsstufe. Von dieser Stufe müssen wir weiter vordringen, sie überwinden, und vom Reflectiren, Gründeaufsuchen und der Wisserei zum wahren Wissen und Erkennen, zur Einsicht, dem intellectuellen Schauen zu gelangen streben. Aber das Wie dieses Fortschritts ist noch nicht klar, und doch kommt hierauf alles an. Können wir dieses nicht erreichen, dann ist es besser wenn wir in der Unmittelbarkeit zu verharren vermögen, welche für uns dann als Wahrheit volle, unmittelbare Geltung hat, und der befriedigende Grund dafür selbst ist. Besser ist dann dieses, als zur Reflexionsstufe vorzudringen, um hier, endlos reflectirend, hin und her zu schwanken, der Unmittelbarkeit ihre Geltung und sich damit allen innern Halt und Gehalt zu entziehen, und zu dessen Widerherstellung stets umsonst nach Begründung durch Gründe zu jagen, welche überall durch entgegenstehende Gründe verneint und aufgehoben werden, und die,

wenn sie uns scheinbar befriedigen, nur wieder unvermerkt in der Unmittelbarkeit ihre Wurzel haben und ihre Geltung. Kann also diese Stufe nicht überwunden werden, so ist aller Fortschritt in der geistigen Cultur ein Rückschritt, welcher von der Wahrheit entfernt. Denn eben die geistige Cultur versetzt uns aus dem Elemente der Unmittelbarkeit in die Reflexion. So lange wir aber in letzterer uns befinden, können wir nur dadurch die unmittelbare Einheit und den unmittelbaren Gehalt unsers Wesens zu kurzer Rast wieder gewinnen, daß wir suchen die Unmittelbarkeit in uns im Gefühle und in der Phantasie lebendig zu erhalten. Hierdurch aber mögen wir — nachdem wir der Unmittelbarkeit der Jacobi'schen Philosophie ihre philosophische Geltung als befriedigend nicht mehr zugestehen können — die Energie des innern Lebens gegen den sie untergrabenden und zerstörenden Einfluß des vernichtenden Elements der Dialectik, und des haltungslosen Characters der Stufe des Widerspruchs und Gegensatzes sichern.

Ein und Zwanzigster Brief.

Ich komme von einem weiten Spaziergange im vollen Concerte der Lerchen und Farbentöne zurück. Der Frühling zog mit warmen Regentropfen und lautem Jubel vom Rhein herauf. Ich habe recht mit gejubelt und mich in der milden, schöpferischen Luft geba-

det. Die platonischen Flügel der Seele regten sich stark, und schüttelten allen Winterstaub von ihrem Gefieder. Der Frühling und ich stiegen auf die Berge und sahen uns im Lande um, wo die junge Saat herrlich grünte und die Primeln und Veilchen am Abhange standen. Wir empfanden es daß wir unsterblich sind, und daß sich eine unendliche Reihe von Frühlingen vor uns ausbreite. Hier und Dort, und unendlich viel schöner und intensiver empfunden, wenn wir einst befreit von den Erdenschlacken uns freudig schütteln und baden in dem Frühlings-Morgenroth einer harmonischern Welt wie unser Planet ist, der aber heute voll Harmonie und Gesang und schwellender Knospen war, und tausendstimmig den Frühling begrüßte, wie er aus der Morgenröthe hervortrat:

— „Und sein Antlitz ist ihm roth und weiß,
„Und er trieft von Thau und Duft und Segen.“ —

Ein köstliches Frühlingslied von Claudius!

Aber wenn ich mich nicht bezähmte, so würde ich Dir jetzt ein Frühlingslied nach dem andern hersetzen, die mir wie Bienen um den Kopf summen. „Saatengrün, Veilchenduft, Sonnenregen, linde Luft.“ Erinnerst Du Dich noch des schönen Abends, wie wir mit Goethe's und Uhland's Liedern auf dem Berge waren und unsere Seelen glühten im göttlichen Feuer der Poesie, die noch ein Ueberrest des verlorenen Paradieses ist, und die den kleinen Krieg der Welt in die reine Harmonie der höchsten Wirklichkeit, des Ideals, auflöset, und für die ein rechtes Menschenherz in der rechten Stunde dieselbe Andacht hat, wie für andere

himmlische Erscheinungen, weil es ihm dann klar wird daß die Poesie auch eine Himmelsleiter Jacob's ist, deren Gipfel sich in einer Glanzwolke verliert, und auf welcher selige Gestalten niedersteigen, die der Mensch im Erdentraume schauet.

Jetzt regnet es draußen in Strömen, so warm, so mild. Die Abendsonne spiegelt sich in den Tropfen und die Wolken haben schon eine herrliche Gewitterfarbe. Unser alter, hoher Berg schauet auch ganz vergnügt drein, und fühlt seine Wälder neu knospen. Wir alle sind wie neu geboren, die Berge, die kleinen grünen Keime des Korns, die Quellen, die Blumen und die Menschen. Sie alle freuen sich daß Gott der Herr so gnädig ist und so gut. „Wem dampft das Opfer der bethauten Flur?“ — Ein schönes Lied von Salis.

Glücklich sind die Dichter! Sie werden sich tiefer bewußt, und empfinden höhere Geisteskraft. Ihnen ist ein heiliges Asyl bereitet, und für sie hat die Natur eine höhere Sprache. Ihnen offenbart sich ein reges, geistiges Leben in der Natur und sie wird ihnen zur reizenden Hülle eines geahneten Geistes. In dem Brennspiegel der Phantasie des Dichters concentriren sich die Strahlen des Schönen, und werden zur Flamme, welche die Herzen entzündet. Himmlisch ist die Weihe des Genius, die eine Welt im Innern gestaltet, eine schaffende Kraft aufregt, und den Menschen auf eine geistige Stufe erhebt, wo sein Auge dem Großen, Schönen und Edeln zugewandt wird, und den Gestalten jener hohen Menschen, welche wie Sonnennahe

Gebirge sich erheben über die weite Fläche der Zeiten. Die Phantasie ist der Talisman, dem Menschen verliehen damit er nicht im Sinnlichen versinke oder im Verstande erstarre. Sie ist die *schöpferische* Energie des Geistes, seine Kraft unmittelbarer Gestaltung des concreten Gehalts der ihm inwohnenden Idee. In der Phantasie des Dichters und Künstlers erscheint diese Energie auf hoher Stufe, und hier tritt in ihr die dem Geiste inwohnende Idee der Welt mit einer Klarheit hervor, daß sie zum bestimmten Gegenstande innerer Anschauung wird, die sich in der äußern Darstellung ausspricht, indem der Dichter und Künstler den innern Gehalt formell schaffend gestaltet. Diese hohe und seltne Stufe der bildenden Energie des Geistes, wo die Idee wie ein reines Urbild sich der innern Anschauung klar darstellt und mit dieser Klarheit die schöpferische Kraft der Gestaltung des innern Gehalts verbunden ist, erscheint als die Stufe des Genies, in dessen Darstellungen der Idee sich die Welt spiegelt, und welches jeden Geist in den Zauberkreis seiner innern Weltanschauung hineinzieht.

So fand ich neulich irgendwo die Poesie bezeichnet als „die Anschauung der innern Idee in ihrer leben„digen Hypostase im Aeußern.“ Diese Bezeichnung ist trefflich, und schließt viele Gedichte, in denen gar keine Idee anzutreffen ist, von der Poesie aus. Nicht als ob die Idee nothwendig in der Form des scharf begränzten Begriffs sich aussprechen müßte. Vielmehr manifestirt sich die Idee in der Poesie und Kunst *unmittelbar* in reiner Gestaltung. Aber diese Mani-

festation der Idee trägt das Gepräge der Stufe ihrer Entwicklung in einem Volke und zu einer Zeit, und daher spiegelt sich deren inneres Leben auf dieser bestimmten Stufe in ihrer Poesie. Deshalb ist die Poesie der Alten vorzugsweise classisch im engern Sinne zu nennen, weil sie sich in einem vollendet abgeschlossenen und klaren Gebiete hält, und durchaus in sich die Fülle des Lebens auf dieser Stufe befaßt, ohne irgendwo eine unvollendete Seite ihres Inhalts zu haben, dessen Vollendung in die Zukunft gelegt wäre. Denn mit Ausnahme einiger in dieser Beziehung hervorragender Individuen, hielten sich die Alten im Kreise der abgeschlossenen, klaren und so als in sich vollendet erscheinenden Endlichkeit, worin selbst — in ihrer Mythologie — das unendliche Element zur Vollendung dieses Gebiets mit herein gezogen und durch die Kunst in bestimmten Formationen als endlich fixirt war. Selbst ihr dunkles Fatum erscheint nur als der Schlußstein der Rotunde dieses schönen Pantheons der Endlichkeit, das ihnen als sein Licht in sich selbst habend erschien, nicht aber als ob dieses aus einer höhern Region hereindränge. So wurde bei ihnen die Poesie als Manifestation der durchaus abgeschlossenen und erfüllten Idee in vollendeter Schönheit, wahrhaft classisch.

Mit dem Christenthume aber wurde die innere Unvollendetheit des Kreises der Endlichkeit offenbar, und der Mensch zur wahren Erfüllung und Vollendung seines Daseyns auf eine Region außerhalb dieses Kreises hingewiesen. Daher das Element der Sehnsucht nach der

Erfüllung und Vollendung des endlichen und relativen Daseyns durch das concrete Unendliche, das Absolute, und somit die Wehmuth im Character der romantischen Poesie, welche deshalb jene vorhin bezeichnete Classicität im engern Sinne nur noch in der Gestaltung ganz erreichen kann, da ihr Gehalt immer eine unvollendete Seite hat. Das stärkere Bewußtseyn dieser unvollendeten Seite der Endlichkeit, und das Streben nach ihrer Erfüllung durch eine höhere Region characterisirt den Tiefsinn. Es spricht sich deshalb der Character ernster Wehmuth und tiefer Sehnsucht allgemeiner in der romantischen Poesie der nordischen Nationen Europa's als in der des Südens aus, wo die Schönheit des äußern Lebens und der Natur die Phantasie und das Gefühl heiter stimmt, und sich diesen die unvollendete Seite des relativen Daseyns weniger bemerkbar macht. Aber dennoch kann sich die neuere Poesie überhaupt diesem ihrem eigenthümlichen Character nicht ganz entziehen, auch wenn sie sich in einem vollendeten Kreise zu bewegen strebt. Denn die christliche Welt ist aus jenem als in sich vollendet und abgeschlossen angeschauten Kreise der Endlichkeit hinausgerückt und auf einen Kreis höherer Vollendung hingewiesen. Es kann daher keine neuere Production jene frühere durchaus abgeschlossene Vollendung des Gehalts ganz wieder erreichen, da dieser überall seine vollendete Erfüllung nicht mehr innerhalb des Kreises der Endlichkeit gewinnen kann.

Diese vollendete Erfüllung sucht die Poesie der orientalischen Mystiker im Elemente des Pantheismus

zu erreichen, indem sie — den Griechen contradictorisch entgegen — dem Kreise der Endlichkeit seine absolute Geltung raubt, und auch dem Christenthume entgegen, diesem Kreise seine, wenn gleich relative, aber doch zugleich positive Geltung nimmt, und dagegen das Endliche überall als unmittelbare Manifestation des Unendlichen anschaut. Dies führt mich wieder auf Tholucks Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, vor welcher ich eine Warnungstafel aufstellen mögte mit der Inschrift: hier liegen Selbstschüsse! weil diese orientalischen Mystiker ihre eigne Persönlichkeit vernichten. Diese Poesien sind so hinreißend und so überaus spirituell, daß man beim Lesen derselben wirklich zu bemerken glaubt, wie man den individuellen Athem verliert, und im Unendlichen zu verschwimmen beginnt. Aber Tholucks treffliche Einleitung selbst kann eine solche Warnungstafel abgeben, indem sie sich über das Wesen der Mystik mit seltner Klarheit verbreitet und den Standpunkt der Beurtheilung angiebt, welcher gegen eine zu starke Wirkung des betäubenden Dufts dieser reizenden Blüthen auf ein im Innersten lebendiges Gemüth schützen kann. Denn es wird gezeigt daß diese pantheistische Versenkung der individuellen Existenz in das Unendliche den Menschen nicht in dasjenige Verhältniß zu Gott setzt, welches im Christenthume gegeben ist. In jener Mystik geht alle relative Existenz und so auch der Mensch rein in Gott auf, indem der Mensch seine Persönlichkeit im Unendlichen ganz verliert. Das Christenthum aber erhält Vorsehung und Gewissen, somit Willen und Frei-

heit im Character der Persönlichkeit. Würde nun im Gebiete des Christenthums die Lehre von dem Wirken der Gnade und von dem Aufgeben der Persönlichkeit an dieses Wirken der Gnade zu einem Gemüthszustande führen können, wie er sich bei den orientalischen Mystikern offenbart, — und ich glaube daß dies in tief lebendigen, dem höhern Leben in dieser Richtung ganz hingegebenen Gemüthern geschehen könne, wenn nicht das im Christenthume gegebene, die Persönlichkeit erhaltende Verhältniß des Menschen zu Gott festgehalten wird, — so würden in der Anwendung der Lehre von dem Wirken der Gnade die Gränzen des Christenthums überschritten werden. Es würde dann statt der normalen Entwicklung in der Wahrheit ein den Menschen theificirender, die Persönlichkeit absorbirender, und somit hinsichtlich der Erkenntniß der Wahrheit und des Verhaltens nach dieser Erkenntniß ein passiver Zustand eintreten, welchen das Christenthum verwirft, das überall vom Principe der Freiheit, der freien Hingabe und Aufnahme, die Läuterung des Willens und der Persönlichkeit abhängig macht.

Merkwürdig ist es übrigens zu sehen, wie Tholuck, nachdem er in seiner Einleitung den von der orientalischen Mystik scharf geschiednen Character des Christenthums trefflich bezeichnet hat, sich im Fortschreiten unversehens auf einem Standpunkte der Beurtheilung findet, wo er jenen orientalisch-mystischen Zustand als unchristlich durchaus und entschieden verwerfen müßte, und er nun bemerkt, daß die Lehre vom dem Wirken der Gnade in seiner Ausführung und Anwen-

dung eben dahin führen könne, und ihre Resultate sich auf gleiche Weise aussprechen und in gleicher Bedeutung auffassen lassen, daher sie auch eine gleiche Wirkung veranlassen können. Deshalb bedarf es nun mancher Wendungen, und anstatt mit einem vollen Accord zu schließen, geht den angezogenen Orgelregistern nach und nach der Athem aus. Es ist schwer gut zu laviren, wenn in verschiednen Luftschichten verschiedne Winde herrschen, und das Segel durch mehrere reicht.

Ueberall wo die Freiheit und somit die Persönlichkeit nicht festgehalten und die Immanenz zu einer Absorbirung wird, thut sich das pantheistische Element hervor, und verrückt das wahre Verhältniß des Menschen, des Ebenbildes Gottes, zu diesem. Die Herstellung des Ebenbildes aber geschieht indem dieses dem Urbilde wieder zugewandt wird, damit es in dessen Lichte und durch dasselbe wieder purificirt und so reintegrit werde. Nicht aber soll und kann das Ebenbild dadurch, daß es vom Urbilde absorbirt würde, und so als Urbild wieder erschiene, als Ebenbild restaurirt werden. Es soll und kann dieses nicht, und wo solches dennoch gemeint wird, da haben Phantasie und Gefühl die Herrschaft an sich gerissen, indem sie die innere Purification zu einer Theification machten, und dabei zwar für die Vorstellung noch einen Unterschied behielten, der aber dem Principe nach nicht mehr existirt. Denn dieses Princip ist daß überall und durchaus nicht auch wir als Mitwirker, sondern nur Gott in uns wirke oder doch wirken solle, wir als

Individuen mithin nichts sind als Mechanik, Hülle und Schaale Gottes, welcher deren Kern und alleinige Triebkraft ist. Hiernach wird mithin das Ebenbild, als etwas auch an und für sich, vom Urbilde absorbirt und seinem Gehalte nach theificirt.

Dagegen aber heißt es: „In Deinem Lichte sehen wir das Licht,“ nicht: werden wir das Licht.

Zwei und Zwanzigster Brief.

Du hast Recht wenn Du bemerkst daß die Höhen der Philosophie — doch hoffe ich, nur der abstracten, — sich nicht leicht in der Nähe der Gebirgshöhen finden. Gebirgsbewohner sind zu unmittelbar, als daß sie die Abstraction liebten. Sie ziehen vielmehr, und wohl nicht mit Unrecht, derselben das Lebendige, die Manifestation der Idee vor. Die Ebene war dagegen meistentheils die Mutter der Philosophen ex professo. Ein Gebirgsbewohner kann eher ein großer Geschichtsschreiber seyn. Denn die Natur ruht in großen Massen und Formen vor ihm, nimmt ihn fortwährend in Anspruch, und hält ihn vom Einseitigen und Abstracten entfernt. Wie der ächte Geschichtschreiber überall außer sich und in sich concretes Leben findet, so gewahrt er es auch in dessen Entstehung, Entwicklung und Zerstörung in den großen Formationen der Menschheit, in den Nationen. Auch hat der Geist eines großen Historikers, z. B. ei-

nes Tacitus, Gibbon, Hume, Johannes Müller, eine Alpennatur.

Hegel's System wirkt auf mich wie ein Zodiacallicht, was die Physiker dem Einflusse der Sonnenatmosphäre auf die Erde zuschreiben, und in der immer steigenden Aussicht auf sehr bedeutende Ausbeute fühle ich mich ordentlich reich. Diesen Gebrauch des Worts „ordentlich“ will Tieck nicht gelten lassen, und nennt es einen Berliner Provinzialismus. Allein ich stütze mich darauf, daß der philosophische Messias in jener Stadt, welche Hamann ein Babel nennt, wo die Leichen der Gerechten auf den Straßen lagen wie jetzt die antediluvianischen philosophischen Systeme, daß also er uns, wie vom alten Gesetze, so auch von der Adelungischen Sprach-Classicität befreit hat. Die Kühnheit und Zuversicht, womit das System des absoluten Wissens auftritt, welches uns von der alten Erbsünde der Unwissenheit befreien, und die Worte Pauli, I. Kor. 13 V. 12, widerlegen will, erregen zwar zuerst beinahe ein ungünstiges Vorurtheil, das jedoch der eigenthümliche spiritualistische Reiz der Lehre bald besiegt. Und wirklich — ein System, welches Himmel und Erde umfassen, Gutes und Böses, Vergangenheit und Zukunft, Geist und Natur, Gott und Mensch, Alles begreifen, erkennen, zum Wissen bringen, welches den Gegensatz zwischen dem Ich und der Außenwelt, zwischen Subject und Object, und überhaupt alle Gegensätze und Widersprüche versöhnen und auflösen will, — ein solches System gehört entweder der Stadt Gottes oder Bedlam an. Wie dem auch sey, so hat He-

gel doch gewiß einen philosophischen Genius, und ich überzeuge mich immer mehr daß sich das schwierige Unternehmen, dieses System zu studiren, durch eine reiche Ausbeute belohnt, daß es mehr wie irgend ein früheres System dem Erkennen der Wahrheit nähert, und uns vielleicht zu dem Ziele führen kann, wo wir uns durch Erkenntniß in sie versetzt und uns durch sie wahrhaft befreit finden, wenn auch dieses Ziel, die Stufe der lebendigen Erkenntniß und Befreiung in der Wahrheit, nicht durchaus in dem Systeme selbst enthalten wäre, sondern außerhalb desselben läge. Das Erkennen der Wahrheit kann nur vom Geiste ausgehen und denkend erreicht werden, und eine hohe, ja bis jetzt vielleicht die höchste philosophische Entwicklung des Denkens, als des Geistes selbst, stellt sich im Hegelschen Systeme dar.

Zunächst ist das Schwierigste in das System hinein zu kommen. Denn nur indem man sich in ein System versetzt, kann man es in Dem, was es ist, auffassen. Dies gilt zumal vom Hegelschen Systeme, wo Form, Methode und Inhalt in engster, innerer Verbindung stehen. Ueberhaupt müssen in einem ächten Systeme Form, Methode und Inhalt in dem Sinne identisch seyn, daß der Inhalt sich in seine Form als in seine Entfaltung selbst einführt, welche Einführung die Methode ist, daher hier überall der Character der Wissenschaft, die Nothwendigkeit waltet. Sonst wird die Form zu einem todten Fachwerke, nnd nicht zu einer lebendigen Gliederung einer concreten Totalität als Einheit.

Um mich dem Systeme zu nähern, dienen mir verschiedne Gedankenreihen als Anhaltspunkte, deren volle Geltung indeß erst mit dem tiefern Eingehen in das System selbst sich ergeben kann. Dahin für das Erkennen:

a. Ich fasse ein Object blos unmittelbar auf. Erste Stufe. Der Mensch ist mit seinem Gegenstande noch in unmittelbarer Gefühlseinheit verbunden.

b. Ich suche ein Object in seinen Gründen und Ursachen, in seiner abstracten Allgemeinheit aufzufassen, beraube es mithin seiner unmittelbaren Geltung, um es durch ein Anderes vermittelt zu haben, indem ich es auf die allgemeinen Denkformen beziehe (dadurch aber zuletzt auf das abstract Allgemeine des Verstandes, auf seiner höchsten Spitze das inhaltlose Etwas, gerathe). Stufe der Reflexion, des abstracten Denkens. Hier geht die unmittelbare lebendige Einheit des Objects verloren. Es wird zerlegt in abstracte Theile, Kräfte, Stoffe, es stellen sich Gründe für und wider dar. Hier herrscht die Dialectik. Indem das Object in seiner Bestimmtheit gedacht wird, wird damit zugleich sein Anderes, was es nicht ist, gedacht. Es wird also mit einer Negation gedacht, wodurch das Fortschreiten gegeben ist.

c. Ich fasse das Object als ein Allgemeines auf, aber nicht als ein abstractes Allgemeines der Reflexion, wie es sich durch das Abstrahiren von den unterscheidenden Merkmahlen ergiebt, sondern als das concrete Allgemeine, das sich selbst bestimmt und besondert, und

wo sich die Einheit des Subjects und Objects, als im concret Allgemeinen aufgehoben, ergiebt. Stufe des philosophischen Erkennens.

Eng mit dem Vorstehenden verbunden ist folgende Gedankenreihe, die auf dem Wesen alles Selbstbewußtseyns ruht, welches eine Trinität befaßt.

a. Ich, als unmittelbares Subject.

b. Ich, das sich von sich scheidet, sich selbst zum Object macht.

c. Ich, das, indem es sich selbst zum Object macht, sich als identisch mit diesem seinem Object erkennt, also über Beide, Subject und Object schwebt, und sich als die Identität Beider begreift, sich selbst als Subject und Object weiß.

In jedem Object, das ich denkend erfasse, mache ich mich selbst zum Objeet, da ich jenes Object denke. Mithin erfasse ich durch Denken mich selbst im Object. Habe ich also das Object erkannt, zum Begriff erhoben, so weiß ich es wie mich selbst. Wissen, das sich selbst in seinen Objecten weiß.

Der Begriff, wie er in dem Systeme erscheint, ist nicht ein einzelner Begriff, den ich, Dieser, habe. Sondern der Begriff ist die Wahrheit der allgemeinen Substanz, des Seyns und Wesens, die freie Vermittlung des Geistes mit sich, die allgemein freie Aeußerung des Geistigen, des Erkennenden, was seinen Gegenstand als sich selbst weiß. Er ist die erkennende Einheit des Subjects und Objects.

Die Idee ist das Wahre an und für sich, das Absolute, allein Seyende, der allgemeine Gehalt, der

zugleich seine Form ist, die concrete Einheit des Mannigfaltigen. Die Idee, als das allein seyende Allgemeine, ist nicht ein abstractes Allgemeines, ein leeres, übrig bleibendes Etwas, wenn von allen Besonderheiten abstrahirt wird. Sondern die Idee, als das Allgemeine, ist concret, die Totalität alles Seyenden. Da sie Alles in Allem ist, so ist sie die allgemeine Einheit, die absolute Identität des Begriffs und der Objectivität. Die Idee ist nun

a. an und für sich, reine Idee, im abstracten Elemente des Denkens, als die Wissenschaft der Logik.

b. Die Idee macht sich selbst zu ihrem Object, sie geht in ihr Andersseyn über, worin sie sich selbst entfremdet wird. Dieses Andersseyn der Idee ist die Natur. Naturphilosophie.

c. Die Idee kehrt aus ihrem Andersseyn in sich zurück, als Geist (zunächst im Menschen). Die Idee begreift sich jetzt, in der Geschichte fortschreitend, als concrete Totalität, als alles Leben und Seyn, als absolute Identität des Subjects und Objects. Philosophie des Geistes. In dieser verklärt sich die Idee zum Geiste, zum Absoluten, zu Gott. Gott ist Geist, und nur Gott als Geist ist. Alles Uebrige ist nur Erscheinung des Selbstunterscheidens des Absoluten, Gottes, in sich, wodurch er zum Einzelnen hin sich besondert. Das Einzelne hat also als solches an und für sich keine wahre, durchgreifende Realität, sondern nur eine Scheinexistenz mit einer relativen Wahrheit, und mit der Bedeutung, im Allgemeinen, in der Idee, nur als aufgehoben zu seyn. Die absolute Wahrheit

des Einzelnen, des Besondern, ist mithin die Idee, Gott selbst.

Die Weltgeschichte ist die Entwicklung der Idee in der Menschheit, worin sie ihre Entfaltung durchzumachen und sich zur vollendeten Selbsterfassung zu bringen hat. Dieser Gang der Weltgeschichte ist somit ein nothwendiger, denn die Selbstentwicklung der Idee erfolgt nothwendig nur nach der Natur ihrer eignen Wesenheit. In diesem Sinne wird auch die Geschichte der Philosophie behandelt, worin gezeigt wird wie jedes System da wo es erschienen, nothwendig habe erscheinen müssen, und in jedem Systeme Fortschritt und ein ewiger Gehalt sey. Daher wird auch kein System ganz verworfen, sondern als Selbstentwicklungsstufe im progressiven Zu Sich Kommen der Idee aufgezeigt.

Doch vorerst genug von der Idee. Gute Ideen in einem andern Sinne, diese Producte einer raschen Zusammenwirkung des Geistes und Gefühls werden leider immer seltner, und ich fürchte die All-Idee wird noch alle einzelnen verschlingen, wie ein Drache den Mond, welcher bekanntlich der Vater mancher guten Ideen ist.

In einem noch andern Sinne sind die Ideen die unvermittelten Aeußerungen des Selbstbewußtseyns des Geistes über sich selbst und den innern Gehalt seines Wesens, über seine Stellung in der Schöpfung, und über sein Verhältniß zu den verschiedenen Regionen der Existenz, vorzüglich zur höhern Region, von welcher der Mensch die Vollendung und Erfüllung seines

Daseyns zu gewinnen strebt. In diesem Sinne gehören die Ideen der Vernunft an, in dem ihr in einem frühern Briefe beigelegten Sinne, als dem unvermittelten, allgemeinen Bewußtseyn der Wahrheit als eines höhern Princips, worin unser Wesen seine Begründung habe. Sie sind Lichtblicke in jenen Abgrund, oder hervorbrechende Strahlen aus jener unergründlichen Tiefe, welche das Geheimniß des Verhältnisses des Menschen zur höhern Region verhüllt.

Drei und Zwanzigster Brief.

Gegen den Scharfsinn und die umfassende Tiefe, welche das Hegelsche System entwickelt, müssen die früheren philosophischen Leistungen meist zurückstehen. Die strenge Wissenschaftlichkeit ist durch dieses System wieder ganz in ihr Recht eingesetzt, indem der Weichlichkeit, die bloß mit Gefühlen auszukommen wähnt, die Kraft des denkenden Geistes entgegen tritt, und es recht scharf zum Bewußtseyn gebracht wird daß die Wahrheit nur durch Einsicht, als durch Denken erkannt und somit gewußt, wahrhaft in uns lebendig werden, und das innere Leben zu erleuchten, zu entwikkeln und zu befreien vermag.

Streng systematisch von dem noch bestimmungslosen, — weil bestimmungslos, dem Nichts gleich seyenden — Seyn ausgehend, entwickelt die Hegelsche Philosophie dialectisch den ganzen Gehalt, jeder Erschei-

nung auf ihrer Stufe ihre Geltung vindicirend. Die dialectische Fortbewegung verneint aber diese Geltung auf der höhern Stufe, da sie die Geltung auf der frühern Stufe als mit einer Negation behaftet aufzeigt. Sie gesteht mithin nur eine relative Geltung, in diesem Sinne eine Scheinexistenz zu. Denn die auf der vorhergehenden Stufe statuirte Erscheinung wird auf der folgenden Stufe aufgehoben, d. h. in ihrer Geltung auf der frühern Stufe erhalten und aufbewahrt, dagegen in dieser Geltung auf der folgenden Stufe verneint, mithin, für sich gefaßt, als bloße Scheinexistenz erkannt. Auf diesem dialectischen Wege gewinnt diese Philosophie ihre concrete, allen Gehalt umfassende Einheit, den absoluten Geist, in welchem der ganze dialectisch entwickelte Gehalt — doppelsinnig — aufgehoben ist.

Aus dem Grunde, weil das unbestimmte, dem Nichts gleiche Seyn, von dem die Hegelsche Philosophie ausgeht, in ihrem Resultate als absoluter Geist hervortritt, kann man diesem Systeme nicht den Vorwurf machen, daß es den absoluten Geist aus dem Nichts entwickle. Denn das Seyn ist am Anfange nicht Nichts, sondern nur als bestimmungslos dem Nichts gleich, weil die Bestimmtheit in ihm noch nicht aufgezeigt worden, was erst im Fortgange des Systems geschehen kann. Es konnte das System doch nicht mit dem Fortgange, sondern nur mit dem Anfange beginnen, woraus sich der Fortgang entwickelt, dessen Gehalt der Anfang schon enthält, allein bestimmungslos weil unentwickelt, mithin als bloßes Seyn.

So sicher und fest nun auch der Meister den dialectischen Entwicklungsgang hält, so gelingt dies doch nicht immer seinen Jüngern. Wenigstens ist mir dies in Mußmann's Psychologie *) aufgefallen, wo die dialectische Methode oft auf eine Art angewandt und durchgeführt wird, welche fast wie eine Ironie über diese Methode erscheint, wie denn überhaupt diese Methode in komische Spitzfindigkeiten und Wendungen ausartet, wenn sie, statt die concrete Totalität zu entwickeln, eine Stufe selbst als Totalität nimmt, und auf gleiche Weise entwickeln will. Mußmann's logische Construction der Seele, und sein in Paragraphen fortschreitendes Entstehenlassen derselben hat als Kunstwerk Intresse. Der logische Künstler selbst erscheint als die Seele seines Systems, die demselben den Character der Nothwendigkeit giebt, der den Beweis ersetzen muß und daher nur aufgezeigt zu werden braucht. So entsteht in dieser Seelenlehre nicht die Seele, sondern eine dazu präparirte Seele. Der dialectische Dogmatismus dieser Seelenentwicklung erhält einen merkwürdig religiösen Anstrich durch die beliebte Dreitheiligkeit aller Abtheilungen, Unterabtheilungen und Consideranda, wobei es schön gewesen wäre, wenn man dargethan hätte, weshalb sich alles in diesem philosophischen Ternar bewegt, und weshalb wir es nicht bis zu einer Ambe oder Quaterne bringen können.

---

*) Lehrbuch der Seelenwissenschaft von Dr. J. G. Mußmann. Berlin 1827.

Es kann zwar als ein wichtiger Fortschritt betrachtet werden, daß die neuere Philosophie an die Stelle des abstracten Beweisens die beweisende Methode der Aufzeigung des Gehalts der Idee, nach dessen nothwendiger Entwicklung gesetzt hat. Denn das abstracte Beweisen als die Vermittlung der Geltung durch ein Anderes mittelst der Zurückführung auf beliebige abstracte Gründe, welche wieder ihre Gründe verlangen, deren fernere Gründe zuletzt für ihre Wahrheit nur ein „Ich bin Ich“ des inhaltlosen abstracten Etwas, oder des bloßen mit sich identischen Formellen, des Axioms, als Bürgen stellen können, führt nicht über die Abstraction der Reflexionsstufe hinaus. Dagegen rechtfertigt die neuere Philosophie ihre Methode damit, daß deren innere Nothwendigkeit, und somit auch die Nothwendigkeit ihrer Resultate, eben in einer der Idee gemäßen Entwicklung liegt. Allein diese Nothwendigkeit muß überall durch sich selbst entschieden erhellen und kann durch kein „sic volo sic jubeo“ ersetzt werden, wie es in jener Seelenlehre subintelligirt werden muß, um ihre Form und Methode überall zu rechtfertigen.

Der Gegensatz, die Dialectik, ist auch hier das **principium movens**, wodurch die Seele von der Stelle kömmt, und es zu etwas bringt. Die Art, wie dieser Gegensatz in die Seele hinein gebracht ist, hat mich sehr unterhalten. Die Seele ist anfangs oder im Anfange nur Einfaches, Eins, und als Eins schlechthin für sich, nur in Beziehung auf sich. Als dieses ist sie r e i n e s B e z i e h e n a u f s i c h, oder r e i n e s

Setzen und Bejahen (bemerkst Du in dieser Aufeinanderfolge von bezeichnenden Worten wohl das unmerkliche Näherkommen zum Gegensatze?) nur ihrer selbst. Also (nun kömmt der Gegensatz) Aufheben oder reines Verneinen alles außer ihr, folglich Beziehen auf etwas Anderes, was, da es außerhalb verneint wird, die Seele an sich selbst haben muß. Nachdem nun so die Seele sich in und mit dem Andern begriffen hat, so schreitet sie recht munter zu weitern Bestimmungen fort.

Dies ist in nuce die wunderbare Construction, wogegen aber zu bemerken ist daß die Seele, welche schlechthin für sich, reines Beziehen auf sich, reines Setzen und Bejahen nur ihrer selbst, und in diesem Sinne nur Einfaches, Eins ist, daß diese Seele nur ein abstractes Etwas ist und weder bejaht noch verneint, sondern von ihr sich nichts sagen läßt als daß sie ohne Beziehung weder auf sich noch Anderes, mithin nur als ein abstractes Gedankending innerhalb des Systems ist. Denn zum Daseyn und Bewußtseyn kommt sie erst einige Paragraphen später, kann also in frühern Paragraphen doch unmöglich schon die spätern anticipiren, um sich durch das Spätere früher zu etwas zu machen, was sie früher schon seyn muß, wenn sie es später zu etwas bringen soll. Seine Procedur aber kann der Jünger nicht durch Paralellisirung mit dem Anfange des Systems des Meisters rechtfertigen, welcher aus dem noch bestimmungslosen Seyn den Gehalt entwickelt, denn Jener hat die Seele im Anfange so stark verclausulirt, daß sie zu keinem

Fortschritte gelangen kann. Es bedurfte daher einer Cartesianischen göttlichen, oder hier einer Mußmannschen Assistenz, um die Seele zum Andern, zum Gegensatze, und dadurch in den dialectischen Gang zu bringen.

So geht es mit den Automaten, welche die lebendige Gestalt der Wahrheit vorstellen sollen. Sie können zwar anfangs zu der Meinung verleiten, daß die Geheimnisse jetzt wirklich offenbar geworden seyen, allein es zeigt sich bald daß Formeln und Constructionen so gut fata morgana, als Wahrheit formiren können, welche sich in ein Nichts der Erkenntniß auflösen, wenn man sie ihrer vornehmen Hülle der Terminologie entkleidet. Dann läßt sich auch das Wahre unterscheiden, was in der Hülle, aber als ein dieser Fremdes, steckt, wie denn auch das erwähnte Lehrbuch manches Bedeutende enthält, wodurch in manche Seite der Psychologie Licht gebracht ist.

Gewissermaßen als ein Vorläufer der Hegelschen Philosophie kann Solger betrachtet werden, dessen Nachlaß ich kürzlich gelesen habe. Obgleich Solger seine philosophischen Grundsätze nicht systematisch entwickelt hat, so ist ihre große Aehnlichkeit mit den Principien der Hegelschen Lehre doch nicht zu verkennen. Dies tritt vorzüglich in Solger's Idee hervor, daß alles Rechte und Gute im Menschen, in der Natur und Geschichte eine Manifestation Gottes sey, und daß alles außer dem Bestehen in dieser Manifestation Gottes ein Nichts, positives Nichts, reales Nichts, wie er es nennt, sey. Das Reich dieses realen Nichts, dieser

Scheinexistenz, sey die Herrschaft der Gegensätze, welche, da sie sich gegenseitig aufhöben, eben den Beweis einer Scheinexistenz gäben. Das reale Nichts sey auch das Böse. Ueberall, wo die höhere Stufe erreicht werde, auf welcher die Gegensätze verschwänden, trete die wahre Realität, die Manifestation Gottes ein. Nicht nur in Christus habe sich Gott seiner selbst entäußert, wiewohl dieses die höchste Entäußerung und Manifestation Gottes sey, sondern überall wo ein über die Gegensätze erhobnes Factum in der Menschheit eintrete, entäußere Gott sich seiner und manifestire sich. Daher stehen Solgern auch die Begeisterung und Ironie auf gleicher Stufe, indem die Ironie das reale Nichts in seiner innern Nichtigkeit gegen die wahre Realität auffaßt, zu welcher die Begeisterung durch Erhebung über die Gegensätze gelangt.

Großartig ist diese Idee, und wer sie in sich zum Principe des innern Lebens erheben könnte, stände gewiß auf einem bedeutenden Standpunkte gegen das äußere Leben und seine Erscheinungen. Ueberhaupt aber sind die angeführten Gedanken Solger's sehr des Nachdenkens werth. Denn wenn auch die Manifestation Gottes in der Ueberwindung des Gegensatzes sich nur innerhalb des pantheistischen Elements wissenschaftlich rechtfertigen läßt, so muß doch auch außerhalb dieses Elements das versöhnende Princip des Gegensatzes in Gott erkannt werden, da im relativen Seyn sich der Gegensatz überall findet.

Vier und Zwanzigster Brief.

Wie sehr mich die Hegelsche Philosophie fortwährend beschäftigt, magst Du daraus abnehmen, daß sie mir sogar Visionen veranlaßt. Visionen? fragst Du. Diese Philosophie, die alles in das reine Element des Geistes auflöset, welches so durchsichtig ist, daß nirgends auch nur ein Schatten bemerkt wird, geschweige denn die nebulöse Dämmerung, welche das Element der Visionen ist, diese Lehre sollte selbst Visionen veranlassen? So ist's. Durch sie erschien mir die Geschichte der Philosophie wie Faust's Reise zum Brocken. Da eilen die vollendeten Hexen kühn der Höhe zu; Einige unternehmen den Flug auf feurigen Ofengabeln, während Mutter Baubo auf einer Sau einhertrabt; die Meisten aber ziehen doch den Besen vor, womit sie vorher das Terrain, worauf ihre Antecessoren bauten, rein gefegt haben; und endlich bittet manche Stimme aus einer Felsenspalte, sie doch auch mitzunehmen. Nur der aristotelische Mephisto und der pantheistische Faust spazieren gemüthlich einher, und zeigen diesem oder jenem Schwarm die Wege. Oben drauf aber sitzt der alte Ahriman und reihet sie alle um sich.

Doch, Scherz bei Seite. Wenn man es recht einsieht, welche Zeiten, Völker und Geistesbestrebungen da gewesen seyn müssen, welch ein erhabner Genius Den beseelen muß, der ein großartiges, umfassendes philosophisches System aufstellte, in welchem sich der Geist tiefer erfaßte, und der zuweilen verdeckte Fort-

schritt plötzlich sichtbar und allgemein wurde, so verschwindet jenes — Salvator Rosa, Breughel und Callot in Anspruch nehmende — Nachtstück vor dem Lichte, welches uns die Folge der edelsten Bestrebungen des menschlichen Geistes — oder des Geistes im Menschen — zur Befriedigung der höchsten geistigen Bedürfnisse — zur tiefern Selbsterfassung seiner als Geistes — zeigt. Man muß auf halben Wege stehen geblieben seyn, wenn die Geschichte der Philosophie zum Scepticismus, als bei demselben durchaus verharrend, geführt hat, oder zu dem fatalen Eklecticismus, welcher an die Region in Dante's Inferno erinnert, wohin Diejenigen verbannt sind, welche weder warm noch kalt waren, und die deshalb weder der Himmel noch die Hölle haben will.

Wie die Philosophie überhaupt für die Entwicklung des innern Lebens unentbehrlich ist, da sie eben den innern Gehalt entwickelt und zum Bewußtseyn bringt, so leistet dies auch vorzüglich ihre Geschichte, wenn sie nicht aus dem Standpunkte eines Aggregats unter sich unzusammenhängender Systeme, sondern als Stufenleiter der fortschreitenden Entwicklung des allgemeinen geistigen Gehalts betrachtet wird. Denn es ist nicht ein einzelner, subjectiv abgeschlossener Geist in jedem Systeme, sondern es ist d e r G e i s t, als der allgemeine Gehalt der Wahrheit in der Menschheit, der sich in den philosophischen Productionen von irgend einer Seite tiefer erfaßt, somit diesen Gehalt der Wahrheit fortschreitend entwickelt. Dies ist eben jenes Allgemeine und Uebereinstimmende in den verschied-

nen Aeußerungen und Systemen, welches mir schon früher Bürge wurde für die Wahrheit. Dies ist es auch, was man schon so ausgedrückt hat, daß die Wahrheit das sey, worin alle Menschen als vernünftige Wesen übereinstimmen. In diesen Geist müssen wir mithin eingehen, um die Wahrheit zu erkennen, und uns so in ihm wieder zu finden, indem wir unsern abstract subjectiven Standpunkt verlassen, auf dem wir uns gegen den allgemeinen geistigen Gehalt abgeschlossen verhielten.

Wenn nun das Princip der Speculation ausgesprochen wird, als concrete Einheit des Subjects und Objects, als unter welcher Bedingung erst ein wahres Wissen und Erkennen möglich sey, so ist über die Entwicklung dieses Princips in der Geschichte der Philosophie hier folgendes zu bemerken:

In der neuern Philosophie zeigt sich vorzüglich deutlich dieses Bestreben den abstract subjectiven Standpunkt, die Reflexionsstufe zu verlassen, welche Subject und Object streng gegen einander abgeschlossen hält, und dagegen zum philosophischen Erkennen zu gelangen, und sich als eins mit dem concret Allgemeinen zu wissen. Diese Immanenz tritt in der Hegelschen Philosophie in wissenschaftlicher Form hervor, so daß von dieser wohl gesagt werden mag daß in ihr der Geist philosophisch bisher den größten Fortschritt zur vollendeten Wissenschaft gethan habe, indem er sich im Hegelschen Systeme als allgemeiner Geist begriff, und so sich mit sich selbst zusammenschloß.

Um dieses zu erringen mußte die endlose Vereinzelung als durchgreifend vernichtet, somit die starre Abgeschlossenheit des Subjects und Objects gegen einander aufgehoben, und der Gegensatz überwunden werden, indem nur dadurch ein dem vorhin angegebenen Principe der Speculation gemäßes Wissen möglich war. Alle Richtungen durchforschte die frühere Philosophie von den ältesten Zeiten an. Sie brachte dadurch immer mehr den unendlichen Reichthum des geistigen Gehalts, aber in vereinzelten und somit abstract bleibenden Resultaten an das Licht. Eine große Menge Kenntnisse wurde gesammelt, Alles in seiner Bestimmtheit schärfer aufgefaßt, nach allen Seiten drang man vor, aber man scheiterte jedesmal an der unüberwindlichen Objectivität. Diese zu überwinden, vernichtete man sie entweder, indem man ihr jede, auch relative Geltung absprach, wie die Idealisten unter den Alten, z. B. Pyrrho, oder man machte sie absolut zum Grunde des Subjects, wie die alten Naturphilosophen der Jonischen Schule, die Atomenlehre Epicurs, und der Materialismus des systeme de la nature. Es wurde jedoch die Objectivität als starrer Gegensatz schon unvermerkt untergraben, da man durch Begriffe und Definitionen das Object im Bewußtseyn fixirte. Denn es lag darin, obwohl noch nicht klar ausgesprochen, dieses, daß der Begriff selbst das Wesen des Obiects sey. Nicht ein Begriff, als das blos abstracte Zusammenfassen verschiedner Merkmahle eines Substrats, so daß im Substrate und nicht im Begriffe die Wahrheit läge, vielmehr der Begriff

nur ein Gedankending producire, sondern der Begriff, als das sich selbst Erfassen des Geistes im Objecte, daß dieses mithin ein Subjectobject sey, und so wirklich erkannt werde. Dieses ist aber nicht so zu verstehen als ob das Ich das Object hervorbrächte, sondern so, daß erkannt worden, daß in Beiden, Subject und Object, das Absolute sey, mithin das Subject sich im Object finde, indem Beide darin ihre Einheit haben, daß in Beiden das Absolute sich manifestirt. Statt dessen erschien das Object stets als Kern und Schaale, und es wurde gesagt daß nur Letztere erkennbar sey.

Kant vindicirte auf seinem Reflexionsstandpunkte dem Subjecte so viel, wie er auf dieser Stufe vermogte, indem er das Object — bis zu dem objectiv gelassenen Noumenon eines Dinges an sich — der sogenannten Schaale entkleidete. In seiner reinen Vernunft blieb der Geist, dem Dinge an sich entgegen, abstract allgemein. Aber wie bei Aristoteles, so war auch bei Kant schon in den Kategorien das Bestreben des Geistes ausgesprochen, durch den Begriff sich selbst in den Objecten zu erfassen, und sie so zum Wissen zu erheben. Dieses Bestreben aber war das Product des dunkeln Bewußtseyns, daß der Gegensatz des Subjects und Objects kein absoluter sey. Allein im Systeme erschien er dennoch so lange als ein solcher, als die Subjectivität abstract blieb.

Diese abstracte Subjectivität wurde in Fichte's Ich absolut. Das Ich wurde bei ihm zwar Identität des Subjects und Objects, aber nur vom abstract

subjectiven Standpunkte aus, und so blieb jene Identität selbst abstract, indem das absolute Ich das Object als eine Schranke seiner selbst behielt. Diese Schranke sollte es sich zwar selbst setzen, allein ihm blieb das Wie und Warum dieses Selbstsetzens seiner Schranke selbst unbegreiflich, und so blieb nach wie vor, nur auf andere Weise, weil dem Systeme gemäß, das Bekenntniß der Unüberwindlichkeit des Gegensatzes zwischen Subject und Object ausgesprochen. Der Geist, als absolutes Ich, blieb abstract subjectiver Geist, und so blieb ihm gegenüber auch die abstracte Objectivität, obwohl aufgefaßt als selbstgesetzte, unbegreifliche Schranke des absoluten Ich.

Um diese Schranke des Wissens, die starre Entgegensetzung des Objects zu entfernen, stellte sich die Schellingsche Naturphilosophie auf den Standpunkt des Objects, und faßte vom Object aus dessen Identität mit dem Subjecte auf, wodurch das Absolute objectives Subjectobject wurde. So wurde das Object das Erste, und deshalb das Absolute, der Urgrund, im Principe nicht als Intelligenz gefaßt, da das Subject, die Intelligenz, das Zweite geworden war. Nicht als ob das Object das Subject producire, aber das Subject kam erst dadurch, daß es durch das bewußtlose Object sich als bewußtloses Subject durchbildete, zum selbstbewußten Subject als Intelligenz. Dem gemäß wurde das Absolute nur der Indifferenzpunkt des Subjects und Objects, der in Beiden sich bewußtlos polarisirte, und als Subject, als Geist, erst durch das Object, die Natur, auf deren höchster Spitze

zu sich selber kam, und im Menschengeiste sich als Subjectobject erkannte. Dieses Auftauchen des bewußtlosen Absoluten zum Bewußtseyn bezeichnete die Naturphilosophie als die ewige Menschwerdung Gottes in der Welt, und suchte hieran einen Vereinigungspunkt mit dem Christenthume. So wenig nun auch das ewig in sich selbst kreisende Absolute der Naturphilosophie, das sich ewig bewußtlos in Subject und Object polarisirt, — mithin Beide ist, wie Beide Subjectobject sind, — um in ihnen zu sich zu kommen und ewig sich zu finden, so wenig dies auch als der Gott des Christenthums sich constituiren konnte, so trat doch hier zuerst seit den Zeiten der Scholastiker wieder das Streben hervor, durch Anwendung der Philosophie auf das Christenthum den geistigen Gehalt des Letztern zum Bewußtseyn zu bringen. So wurden Philosophie und Christenthum wieder genähert, nachdem sie lange als Gegensätze angesehen waren. Indem aber die Schellingsche Philosophie die Identität des Subjects und Objects vom objectiven Standpunkte auffaßte, und das Subjcet und in ihm das Absolute erst zum Geiste werden ließ, behielt sie gegen das Subject eine abstracte Seite, welche Abstraction in das Absolute übergieng. Hierdurch erschien das Absolute regressiv als bewußtlose Indifferenz, nicht aber als concrete Totalität, als ächte Identität beider Identitäten.

In der Hegelschen Philosophie verschwinden beide abstracte Seiten, sowohl die objective der Fichteschen, als auch die subjective der Schellingschen Philosophie,

und das Princip der Speculation, die concrete Einheit des Subjects und Objects, stellt sich vollendet dar. Nach Hegels Philosophie ist das Absolute in der Rückkehr aus seinem Andersseyn Geist, absolutes Sich Selbst Erkennen, absolutes Wissen seiner selbst als concrete Totalität seiner Besonderungen, welche in ihm — doppelsinnig — aufgehoben sind. Die Identität der Gegensätze ist hier nicht ein abstractes Einerleiseyn, sondern ein concretes Einsseyn. Letzteres sind sie als Besonderungen des Absoluten, welches ihr concret Allgemeines ist, daß sie in sich aufhebt und im Geiste als seine Momente weiß. Sie sind nicht abstract einerlei, denn sie behalten als Besonderungen ihre relative Geltung, in welchem Sinne zufolge dieser Philosophie der alte Satz zu verstehen ist, daß das Endliche eben dieses sey, daß seine Existenz bedingt sey, und gegen das Absolute nur ein relatives Seyn habe. So haben nach dieser Philosophie Subject und Object ihre Wahrheit im Absoluten, indem das Absolute ihre Wahrheit ist, welches diese Gestaltungen durchmacht, um sich als die Vernunft zu fassen, die sich ihrer als alles Seyns bewußt ist. Hier bildet sich also ein Wissen, das zum absoluten Wissen fortschreitet, indem das Absolute, als der Geist, sich in seinen Besonderungen erkennt, und so sich mit sich selbst zusammenschließt, und in diesem Schlusse das absolute Wissen ist.

Fünf und Zwanzigster Brief.

Aus dem mir mitgetheilten Briefe unsers gemeinschaftlichen Freundes habe ich nicht ohne tiefe Erschütterung gesehen, welch eine zerstörende Wirkung ein philosophisches System auf ein im Innern wahrhaft lebendiges Gemüth hervorbringen kann, das sich nicht auf einem unabhängigen Standpunkte gegen die Systeme zu erhalten vermag, sondern von diesen beherrscht wird. Ich erinnerte mich lebhaft an die Zeit, wo ich mich durch den Kriticismus in einen ähnlichen Zustand versetzt sah, und mich glücklich schätzen konnte daß ich damals in der Jacobi'schen Philosophie wenigstens ein positives Element zu einigem Schutze gegen die vernichtenden Wirkungen der Dialectik gewann.

Der zerstörende Einfluß der Hegelschen Philosophie auf das Gemüth unsers Freundes ist diesem Systeme nicht allein zuzuschreiben, obwohl es Theil daran hat. Denn theils characterisirt sich so überhaupt der Eintritt in die Stufe des innern Widerstreits, und diese Stufe soll eben überwunden werden. Theils aber ist es das pantheistische Ingredienz im Hegelschen Systeme, was dem absoluten Wissen eine zurückstoßende Starrheit giebt, und zwischen der Unmittelbarkeit oder Reflexion des natürlichen Verstandes und zwischen der Speculation eine anscheinend unergründliche Kluft öffnet. In diese kann Mancher versinken, wenn er sie, ohne seiner selbst gewiß zu seyn, überschreiten will, und vom Schwindel ergriffen wird, weil er die un=

wahre und Scheinseite dieser Kluft nicht scharf genug ins Auge faßt, um sie in Dem was sie wirklich ist, zu erkennen. Diese unwahre Seite ist eben das pantheistische Element, was sich überall einmischt, wo zum absoluten Wissen innerhalb des Kreises der Endlichkeit fortgegangen werden soll, wo mithin das Absolute wenigstens temporair verendlicht, verzeitlicht werden muß, damit das Endliche — der Menschengeist, nicht der Geist im Menschen — für sich ein absolutes Wissen, wenn auch nicht ein absolutes Seyn, gewinne, um in jenem absoluten Wissen die Erfüllung seiner Existenz als besondertes Absolutes zu haben. Dann werden die Worte Pestalozzi's wahr: „wir verheeren unser Inneres wenn wir dem Schatten entweichen wollen, den Gott um uns gelegt hat."

Ist das Princip der Speculation eine concrete Einheit des Subjects und Objects, so führt sie nothwendig zum Pantheismus; zwar nicht in dem Sinne daß das Endliche als Endliches absolut, mithin Gott sey, aber doch in dem Sinne daß das Absolute, Gott, sich selbst in die Endlichkeit eingeführt, sich selbst verendlicht, nach dem Endlichen hin sich besondert habe, mithin Subject und Object eins sey, und zwar im Absoluten diese Einheit habe. Dann hat das Subject und Object darin seine Wahrheit, daß es im Absoluten, als dessen Besonderung, mithin als dieses — wiewohl auf verschiednen Stufen der Entwicklung — selbst seyend, ist. So erscheint dann das Absolute wenn es, wie bei Hegel, als Geist erkannt wird, als der allgemeine geistige Gehalt in der Welt und in der

Menschheit, worin es sich, aus der Natur als seinem Anderssein zurückkehrend, als Geist begreift, und als solcher seine Entwicklung zum absoluten Geiste in der Weltgeschichte hat.

Hier drängt sich eine Paralelle des Hegelschen und Schellingschen Systems auf, da Schelling das Subject eben auch auf der höchsten Entwicklungsspitze des Objects, der Natur, zu sich kommen läßt als Intelligenz.

Nach dem Hegelschen Systeme ist das Absolute auf seinem Entwicklungsgange bis zum absoluten Geiste als Idee vorhanden. Denn innerhalb dieses Entwicklungsganges erscheint die concrete Einheit des Subjects und Objects noch als ein Gegensatz gegen das diesen Entwicklungsgang erkennende Subject, da sich das Absolute als solche Einheit erst als absoluter Geist begreift. Der Gegensatz der Idee gegen das Subject verschwindet daher erst in der concreten Einheit Beider im absoluten Wissen des absoluten Geistes. Indem nun bis dahin die Idee als ein Gegensatz gegen das Subject erscheint, so wird sie zugleich für die Vorstellung zu einer Macht über das Subject, da von ihr gesagt wird daß sie das Wahre an und für sich, die alleinige allgemeine Substanz, der allgemeine geistige Gehalt sey, der sich in der Welt und in der Menschheit entwickle. Weil sich aber die Idee nur sich selbst gemäß entwickeln kann, so wird dieser Entwicklungsgang ein nothwendiger, und die Vorstellung von der Idee als einer Macht über das

Subject verstärkt sich zur Vorstellung einer fatalistischen Macht.

So erscheint die Idee in dem vorerwähnten Briefe unsers Freundes, und diese fatalistische Vorstellung ist es, welche auf ihn die zerrüttende Wirkung gehabt hat, wie sie immer die Vorstellung eines eisernen Schicksals auf einen energischen und freien Character hat, wenn sie in demselben festen Fuß faßt. Der Gedanke jenes Briefes, daß die Menschheit nur der Stoff, das Individuum der willenlose Gegenstand und das bloße Mittel zur Entwicklung der Idee sey, und daß man nicht wisse, welche Evolutionen die Idee noch durchmachen wolle, dieser Gedanke machte durch das Komische, worin sich die Verzweiflung hüllte, einen erschütternden Eindruck, und die Idee erschien mir wie ein allmächtiges Gespenst. Es liegt auch für die Vorstellung nahe genug die Hegelsche Idee so anzusehen, da sie als ein in der Welt und in der Menschheit sich entwickelndes Etwas, als eine unglückliche Intelligenz erscheint, die sich — wodurch? — abhanden gekommen ist, und im Finstern umher tappend — erathmend — sich wieder zu finden sucht, und so für die Vorstellung zu einem geistigen Fatum wird, für dessen Entwicklung wir mitwirken müssen, wir mögen wollen oder nicht.

Wird aber auch die Idee in diesem ihrem Stadium schon als der Geist aufgefaßt, so kann sie dem fatalistischen Elemente in ihrem Entwicklungsgange doch nicht entgehen. Ist die Idee der allgemeine geistige Gehalt, das Absolute, welches durch die Welt

und in derselben sich entwickelt, mithin zu einem vollendeten Seyn an und für sich, als absoluter Geist, gelangt, so ist die Idee innerhalb ihrer Entwicklung ein wirkliches Schicksal der Menschheit und des einzelnen Menschen. Ein Anderes ist es, zu zeigen daß im Universum und dem Entwicklungsgange Vernunft sey, weil eine allmächtige Vorsehung das mit Weisheit leitet, was sie schuf, aber nicht selbst ist, auch nicht als sich selbst zur Endlichkeit hin besondert habend. Ein Anderes aber ist es, ein Absolutes zu constituiren, welches in seinen Besonderungen, in der Welt und Menschheit, zu sich zu kommen, und sich als absoluter Geist, als Gott zu erfassen bemüht ist, und nach diesem fortschreitenden Bestreben die Weltgeschichte darzustellen.

Sollte sich aber die Behauptung der fortschreitenden Evolution, auch wenn sie auf den ganzen geistigen Gehalt des Universums ausgedehnt wird, wohl zum Centrum, zur bewegenden Feder in einem philosophischen Systeme eignen? Oder vielmehr dazu gebraucht, muß sie sich nicht unversehens unter den Händen des Systemkünstlers doch zu einem Gegensatze und zu einer unabhängigen Macht bilden, welche die Menschheit nur zu ihren Zwecken gebraucht, um dadurch eine Existenz an und für sich zu erringen?

Eben so ist es wenn die Idee als die Gottheit selbst gedacht wird, welche in der Welt und als selbstbewußter Geist in der Menschheit ihre Existenz hat, und durch dieselbe sich immer mehr zu sich entwickelt, um sich im absoluten Wissen selbst zu haben und mit

sich selbst zusammen zu schließen; welche, wenn ihre Besonderung nicht gleich ewig a parte ante seyn soll, vor der Welt zwar war, — obwohl sie noch nicht war, — und die Welt erschuf, d. h. sich in das All der Dinge besonderte, um ihrerseits selbst zur Existenz zu gelangen, oder doch zum Bewußtseyn, bis dahin blind wirkend als indifferenter Urgrund, da das Absolute erst nachdem es sich besondert hatte, concrete Totalität seyn konnte.

So zeigt sich hier wieder eine Paralelle des Hegelschen und Schellingschen Systems, wenn das Absolute nicht auch mit seiner Besonderung als Welt gleich ewig gedacht, und so die Endlichkeit auch von dieser Seite negirt wird, welche dann vielmehr als ewige Besonderung des ewigen Absoluten erscheint.

Heißt dies aber die Aufgabe der Philosophie wirklich lösen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vindiciren, und uns in die Wahrheit führen, die uns frei macht, wenn so die Menschheit zur Besonderung des Absoluten erhoben wird, das seinen Entwicklungsgang durch sie vermittelt? Ist es so, dann kann freilich der Menschengeist sich als absoluter Geist in fine eines Systems begreifen, und somit sich das absolute Wissen zuschreiben, und dasjenige als schlecht abweisen, was er noch nicht begreift. Dann kann mit Recht gesagt werden „daß das kleinste mechanische Kunstwerk größer „sey als die Sternenheere, deren Systeme wir noch „nicht kennen,“ weil wir vollkommne Einsicht gewinnen können in die Entstehung des Kunstwerks, und also dessen Seyn zum Begriff zu erheben vermögen.

Das Unmittelbare muß dann, ehe es in den Begriff eingegangen ist, als ein reales Nichts, ein schlechtes je ne sais quoi behandelt werden, welches zur wahren Existenz erst im Begriffe gelange, indem darin der Geist sich erst in demselben als die Identität und die Macht seiner Substanz erkennt. Aber genügt dieses Verfahren und seine Resultate, daß Alles in die sich evolvirende Idee und zuletzt in den absoluten Geist aufgehoben wird, genügt dies dem Streben nach Wahrheit, und erfüllt es die Erwartungen wirklich, welche wir von der Philosophie hegen, daß sie den Widerspruch, wenigstens im innern Leben versöhnen soll? Kann es genügen wenn das Individuum nur als Werkzeug des Weltgeistes behandelt wird, worin dieser sich besondert hat? Und haben wir wirklich den wahren Einklang, die lebendige Harmonie und den ächten Frieden, die Ruhe normaler Entwicklung erlangt, sind wir in die Wahrheit eingegangen und in ihr befreit, wenn die Persönlichkeit als wirklich vernichtet ist, dadurch daß dem Individuo die Realität abgesprochen und ihm nur eine Scheinexistenz, als im absoluten Geiste aufgehoben, zugestanden wird?

Zwar weiß ich es wohl daß man entgegnen kann, die Idee sey kein Object, man stelle sich außerhalb derselben auf die Reflexionsstufe zurück, wenn man sie so als Object betrachte. Die Idee sey das Absolute, und in diesem Freiheit und Nothwendigkeit eins. Dies erkenne und wisse man aber nur innerhalb desselben, in der Einheit des Subjects und Objects. Außerhalb dieses philosophischen Wissens sey eben der

Gegensatz und die Reflexionsstufe, wo man über das Object allerlei hin und her reden könne. Aber dieses Innerhalb, was zu diesem philosophischen Erkennen und Wissen nach diesem Systeme gefordert wird, ist eben das absolute Wissen des Aufgehobenseyns des Endlichen in seinem concret Allgemeinen, im Absoluten, das sich darin besondert hat; mithin ist zum Erkennen und Wissen dieses Innerhalb, zu diesem absoluten Wissen der concreten Einheit nur pantheistisch durch Selbstvernichtung zu gelangen. Das pantheistische Element, worin der allein seyende absolute Geist seine absolute Freiheit hat, wird aber immer ein fatales Element für die Freiheit seiner Besonderungen, der Existenzen im Kreise der Endlichkeit.

Zum Schlusse dieses Briefes muß ich noch Henning's Principien der Ethik *) erwähnen, in welchen die Entwicklung des ethischen Kreises der Idee in der Geschichte gemäß den Sätzen des Hegelschen Systems meisterhaft nachgewiesen ist. Indem in diesem Entwicklungsgange nun das Christenthum von höchster Bedeutung ist, so wird es auch in dieser Darstellung so aufgefaßt, daß in der christlichen Religion die Versöhnung und wesentliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ausgesprochen sey. Diese Versöhnung erscheint hier sonach als die im Christenthume zum Bewußtseyn gebrachte Einheit des Subjects und Objects, des Unendlichen und Endlichen, des Allgemei-

*) Principien der Ethik in historischer Entwicklung. Von Leopold von Henning. Berlin 1824.

nen und des Dieses, als Besonderung des Absoluten und dessen Aufhebung in dem absoluten Geiste selbst. Diese Erkenntniß der concreten Einheit, als vom absoluten Geiste ausgehend, welcher im Menschengeiste absolut zu sich gekommen ist, erhebt den Menschengeist zu einer unendlichen Subjectivität, die eben in Christus und durch ihn zum Bewußtseyn kam.

Hier hat nun das Hegelsche System seinen Vereinigungspunkt mit dem Christenthume, welches nun als die in der Weise der Unmittelbarkeit vorhandene Lösung der Aufgabe des Absoluten, sich als absoluter Geist zu erfassen, betrachtet wird. Daher sagt Hegel *) auch daß die Religion die Art und Weise des Bewußtseyns sey, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung sey. Die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit aber sey eine besondere Art ihres Bewußtseyns, deren Arbeit sich nur Wenige unterzögen.

Diese Wenigen sollen also wohl über die Religion hinauskommen in die — höhere? — Region des philosophischen Erkennens! Hier muß es dann nach dem Sinne des Systems also nicht mehr heißen „in Deinem Lichte sehen wir das Licht,“ (Stufe der Religion) sondern: wissen wir uns als das Licht. (Stufe des absoluten Wissens.)

---

*) Vorrede zur zweiten Ausgabe der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. 1827.

Sechs und Zwanzigster Brief.

Je mehr man sich in das Hegelsche System versetzt, demselben immanent wird, desto stärker drängt sich die Frage auf, ob nun in dieser absoluten Immanenz im Absoluten, in diesem absoluten Wissen wirklich die Wahrheit gewonnen sey? Ob wir hier wirklich der Wahrheit immanent sind, und in ihr die wahre Freiheit erreicht ist, so daß es nun heißen könnte: motus ad quietem pervenit, die dialectische Ruhelosigkeit ist in die freie Ruhe, die normale Entfaltung übergegangen? Ist die reine, vollkommen durchsichtige Region des absoluten Wissens, daß wir im Absoluten nur als aufgehoben sind, ist diese wirklich die Region der Wahrheit, in welcher auch die höhern und niedern Regionen aufgehoben worden? Giebt es in diesem Sinne eine unendliche Subjectivität für den Menschen als erkennendes Subject, so daß gesagt werden kann, der Stifter des Systems des absoluten Wissens habe diese unendliche Subjectivität erreicht und sie philosophisch zum allgemeinen Wissen erhoben?

Es leidet keinen Zweifel daß die dialectische Methode die einzig richtige zur Erreichung eines Ziels ist, wo ein absolutes Wissen und eine absolute Immanenz im Sinne dieser Philosophie gewonnen werden. Denn dadurch daß die dialectische Fortbewegung alles mit einer Negation behaftet aufzeigt und somit berechtigt wird es aufzuheben, wird alles

relative Daseyn zu einer Scheinexistenz, und es ergiebt sich das Resultat, daß nur das Absolute, nur Gott ist, wogegen das relative Daseyn im Absoluten nur als aufgehoben ist, und daher nur als Besonderung desselben seine Wahrheit hat. Dieser superlative Monotheismus entgeht aber durch den eingeführten Doppelsinn des Worts „aufgehoben“ nicht dem pantheistischen Elemente, soviel auch dagegen protestirt werden mag. Denn außerhalb dieses Elements ist kein absolutes Wissen und daher auch keine absolute Immanenz erreichbar, weil, um dahin zu gelangen, der Mensch zu einer unendlichen Subjectivität — ein milderer Ausdruck für Absolutheit des Subjects, — mithin zu dem Bewußtseyn erhoben werden muß, im Absoluten, als dessen Besonderung, folglich darin als es selbst zu seyn.

Indem so das absolute Wissen die Region über den Menschen ganz in die Region des Menschen herabzieht, oder diese zu jener, sie ganz umfassend, heraufhebt, wird die Gränze der Wahrheitserkenntniß für den Menschen überschritten, das absolute Wissen wird übermenschlich, und so wird die Philosophie, welche es zu enthalten behauptet, in ihrem absoluten Wissen zuweilen fast unmenschlich. Der Mensch, welcher sich als Besonderung des Absoluten ansieht, muß consequent in dem ungeheuern, real allgemeinen Grunde seiner Besonderung erstarren, wenn auch nicht nothwendig vor Hochmuth, doch vor der Strenge der absoluten Wesenheit, die sich in ihm besondert hat, deren Selbstunterscheidung er ist.

Es ist daher auch dem Principe der Hegelschen Philosophie gemäß, daß hier die Philosophie, als das absolute Wissen der unendlichen Subjectivität, eine höhere Stelle erhalten muß wie das Christenthum, welches mit keinem Pantheismus, selbst wenn er als superlativer Monotheismus auftritt, vereinbar ist. Das Christenthum kann den Menschen nicht mit Gott identificiren, auch nicht behuf des absoluten Wissens, als wäre jener dessen Besonderung. Denn das Princip des Christenthums ist die Liebe und Erbarmung Gottes, und die Seele des Christenthums ist die Erlösung. Damit ist ein Subjectionsverhältniß ausgesprochen, welches jedes Identificationsverhältniß, und wäre es auch noch so versteckt und durch Terminologien verkleidet, ganz ausschließt.

Das Erkennen und Wissen des Menschen kann sich nicht bis zum absoluten Wissen steigern. Es behält vielmehr eine unvollendete dunkle Seite, welche der Glaube, als das nur unmittelbare Bewußtseyn der nicht in den Begriff einzuführenden Seite der Wahrheit, ausfüllt. In diesem Glauben ist aber ebenfalls das Concrete enthalten, so daß diese Seite nicht als abstract erscheint. Hier behält das Gefühl seine Geltung und an dieser Seite bleibt der Unterschied zwischen Glauben und Wissen. Diese dunkle Seite kann bei verschiedenen Individuen und Völkern und in verschiednen Zeitaltern größer und geringer seyn, aber sie ganz aufheben oder negiren wollen, heißt den Menschen selbst, in dem was er ist, aufheben und negiren. Sie erscheint als Nacht der Unwissenheit, die einst

über den Erdkreis gebreitet war, und welche der Mensch nur im pantheistischen Elemente scheinbar sich zu erhellen vermeinte. Denn er reflectirte darin nur sein eignes abstractes Licht, und reflectirt dieses noch, wenn er glaubt es bis zum Absoluten gesteigert zu haben. Nur die Offenbarung im Christenthume konnte diese Nacht erhellen, indem sie ein Licht gab, dessen Strahlen der erkennende Geist zu immer höherer Erhellung der dunkeln Seite seines Wissens immer voller auffassen soll. Deshalb ist das Christenthum mehr wie die Weise wie die Wahrheit für alle Menschen ist, die es nicht zum absoluten Wissen bringen, und die Philosophie steht nicht über sondern unter dem Christenthume. Die Philosophie soll in ihren wahren Resultaten auf das Christenthum angewandt, dessen reichen Gehalt der Wahrheit vom bloßen Glauben zum Wissen bringen, damit die Wahrheit im Christenthume durch deren Erkenntniß immer lebendiger in uns werde.

Die Gottheit der Philosophie des absoluten Wissens wird ein allmächtiges Gespenst, denn als Vorsehung kann sie nicht gefaßt werden. Vorsehung und Allgegenwart sind zwar im absoluten Wissen leicht zu deduciren. Denn das Absolute ist mit seinen Besonderungen, als den verschiednen Stufen seiner Entwicklung, eins, und da es, als Idee aus seinem Andersseyn in sich zurückkehrend, absoluter Geist ist, so wird es sich doch dann auch auf den verschiednen Stufen seiner Entwicklung als es selbst wohl wissen! Allein diese pantheistische Vorsehung, welche sich selbst in

ihren Besonderungen leitet um zu sich zu kommen, ist nicht die Vorsehung, welche ihre *Creation* erhält und leitet.

Das Hegelsche System ist daher in seinem Exceß des *absoluten* Wissens mit dem Christenthume unvereinbar, denn in seinem superlativen Monotheismus, welcher dennoch ein Pantheismus ist, verrückt es total das Verhältniß des Menschen zu Gott, und zu der Region über und unter dem Menschen. In so fern es das Wissen absolut machen will, verdunkelt es daher die Erkenntniß der Wahrheit, läßt das innere Leben entweder erstarren oder sich auflösen in ein Licht, das es selbst ist, wo sich dann nur die geradlinigte Abstraction in eine kreisende umwandelt, welche sich Immanenz des absoluten Wissens nennt.

Abgesehen von diesem, einer zu Stande zu bringenden *vollendeten* Wissenschaft zu Liebe aufgenommenen Aeußersten, Absoluten des Wissens, und abgesehen von dem dazu nothwendigen pantheistischen Einschlag im Gewebe des Hegelschen Systems, ist dasselbe gewiß eine der höchsten philosophischen Leistungen, welche nach allen Richtungen hin die Erkenntniß und das Wissen erweitert hat. Das wahre Wissen und Erkennen, die wahre *Immanenz*, als *erkanntes* Inneseyn des Subjects in seinem wahren Grunde, bedarf nicht nothwendig des pantheistischen Elements. Erst im vollendet hellen, weil sich in seiner ganzen Tiefe, und somit auch in Dem, worin es begründet ist, erfaßt habenden Selbstbewußtseyn können Subject und Object, in Dem, was sie sind, und *daß*

sie sind, aufgefaßt werden. Denn nur auf dieser Stufe tritt das Princip der früher als Willkühr erscheinenden Freiheit hervor, welche die Energie selbst ist, wodurch dieses Erkennen möglich wird. Durch das Element dieses Erkennens, den Begriff als die Macht des Subjects, welches sich im Object findet und mit sich zusammenschließt, durch dieses wahre, wenn auch nicht absolute Wissen ist es hervorgehoben daß der Geist, der Gedanke, der Grund der Welt sey, und nicht etwa ein nicht erkennbares Ding an sich der Erscheinung zum Grunde liege. Nicht idealistisch erschafft der Mensch denkend das Object, nicht pantheistisch sind Subject und Object als Besonderungen des Absoluten in diesem identisch, sondern die relativen Substanzen des relativen Seyns, Natur und Geist, sind Creation des göttlichen Geistes, tragen mithin das Gepräge der Idee und des Geistes, und so kann auch der menschliche Geist sie in sich zum Wissen und zur Erkenntniß erheben. In diesem Sinne ist der Begriff die Macht der Substanz, und in diesem Sinne wird im Begriffe das Wesen erkannt. An die Stelle des Pantheismus oder des superlativen Monotheismus tritt Spiritualismus in diesem Sinne.

Günther's Lehre *) ist eine der vorzüglichsten Blüthen auf diesem fruchtbaren Boden eines auf das durch Hegel tiefer ergründete Selbstbewußtseyn und seine Trinität basirten Spiritualismus, welcher, ohne

---

*) Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Erste Abtheilung. Die Creationstheorie. Wien 1828.

pantheistisch aufzutreten, doch nach allen Seiten hin vordringt, die Wahrheit zum Wissen zu bringen, unter dem Panier des Satzes: daß der Geist der Grund des relativen Seyns, der Welt sey, und der menschliche Geist den absoluten Geist, als den Grund und, in diesem Sinne, die Wahrheit des relativen Seyns, und somit auch dieses denkend erkennen könne, kraft der relativen Form des Geistes im Menschen, welche in Gott absolut ist.

Wenn auch die Behauptung, worauf sich das absolute Wissen eigentlich gründet, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde und daher zum wahren Wissen und Erkennen eine Identität des Subjects und Objects nothwendig sey, wenn diese Behauptung auch viel zu weit geht, so ist doch gewiß, daß durchaus Heterogenes, eine starre Abgeschlossenheit des Subjects und Objects gegen einander, kein Erkennen zuläßt. Es muß vielmehr eine homogene Seite vorhanden seyn, in welche der erkennende Geist eingehen kann, damit er sich selbst im Objecte wiederfinden, und es zum Wissen bringend sich mit sich selbst zusammenschließen könne. So gehört auch zum Begriffe einer Offenbarung Gottes in der Schöpfung, worin er Wesen außer sich offenbar werden wollte, nothwendig eine Erschaffung von Wesen, welche zwar von ihm verschieden, aber ihm nicht absolut heterogen sind, sondern die in Dem, worin sie ihm zum Bilde erschaffen sind, ihre homogene Seite mit ihm haben. Ist nun das Selbstbewußtseyn wirklich die wesentliche Form der aufgeschlossenen Blüthe des menschlichen Geistes,

so darf diese auch auf den göttlichen Geist auf gleiche, zwar nicht bedingte, doch absolute Weise übertragen werden. Es verschwindet das alte, auf der höchsten Spitze der Abstraction gewonnene einfache, weil inhaltleere Etwas als Absolutes, und der Gott des reinen Theismus, des Christenthums, erscheint, dessen Wesen die in sich absolut erfüllte Form der Dreieinigkeit ist, worin er, sich in seiner Substanz objectivirend, Ternar ist, während im menschlichen bedingten Selbstbewußtseyn das subjective Ich nur formell, nicht substanziell, Object wird.

Günther behauptet indeß eine absolute Verschiedenheit zwischen Geist und Gott, und will es nur gestatten den Begriff des Geistes auf Gott uneigentlich zu übertragen. Indem aber Günther die Aufgabe, das Absolute als selbstbewußten Gott zu erfassen, dadurch lößt, daß er sagt: Gott ist als Seyn durch sich, auch Erkennen durch sich, höchstes Selbstbewußtseyn, so sagt er damit daß Gott der höchste Geist sey. Denn eine wesentliche Form gehört zum Wesen selbst, ist das sich in Dem, was es ist, manifestirende Wesen, und es fällt mithin Geist und Gott nach der Seite des Selbstbewußtseyns hin unter einen Begriff, den des Geistes, welcher eben dieses ist, sich selbst objectiviren zu können, und in dieser Objectivität mit sich identisch zu bleiben als Selbstbewußtseyn. Es ist aber auch nach dieser Seite hin zu keiner Confundirung und pantheistischen Identification fortzuschreiten. Denn die Begriffe vom unbedingten Wesen und von den durch dieses bedingten Existenzen sind durch die nie

zu überschreitende Kluft des Unbedingten und Bedingten getrennt. Das relative Seyn kann sich nie zum absoluten Seyn steigern, weil es nicht durch sich selbst ist, und sich daher auch nicht substanziell objectiviren kann. Wohl aber hat es nach dem Vorhergehenden einen wahren Sinn, wenn es heißt daß der Mensch nach Gottes Bilde erschaffen sey, daß ihm Gott einen Geist verlieh, welcher nicht Gottes eignes Wesen, wohl aber diesem darin zum Ebenbilde erschaffen ist, daß er als Geist mit dessen wesentlicher Form des Selbstbewußtseyns, und darin frei, erschaffen wurde. Dieses muß auch jeden Vorwurf einer semipantheistischen Ansicht abweisen, und ist die homogene Seite, in welche der erkennende Geist eingehen und es rechtfertigen kann, daß er von Gott wissen will, und daß er sogar von der Form des menschlichen Selbstbewußtseyns und dadurch bedingten Erkennens auf Gott schließen und sagen mag: Gott ist Erkennen durch sich wie Seyn durch sich, indem das Erkennen nur dem Geiste in der wesentlichen Form seines Selbstbewußtseyns zukommt.

Wie aber das absolute Wissen und Erkennen nur dem absoluten Geiste als absolutem Selbstbewußtseyn zukommt, so ist im Menschen, dessen Selbstbewußtseyn bedingt ist, auch das Erkennen bedingt und unvollendet. Letzteres, weil der menschliche Geist, da er sich nicht substanziell sich selbst zu objectiviren vermag, auch nicht Substanzen unmittelbar als solche erkennt, sondern nur ihre Manifestationen in ihren wesentlichen Formen, welche als Manifestationen zwar mit den Substanzen identisch sind, aber worin die Substanzen

nur in ihrer Activität, als sich in ihre Erscheinung eingeführt habend, erkannt werden. Bedingt ist das menschliche Erkennen, weil der Mensch nicht selbst sein Grund ist, sondern mit der wahren Erkenntniß der Bedingtheit seines Selbstbewußtseyns nothwendig das Bewußtseyn hervortritt, im Creator, als dem absolut erkennenden Geiste, den Grund seines Wesens zu haben, so daß mithin sein Erkennen von seinem Erkanntwerden durch Gott, als dem Grunde seines Erkennens dependirt. Wird dieses nicht anerkannt, so schreitet das Erkennen aus dem Principe des Selbstbewußtseyns zum absoluten Wissen fort, indem es die höhere Region mit diesem ganz umfassen will, und dann muß dieser Spiritualismus nothwendig Pantheismus werden, und zur absoluten Identität des Subjects und Objects im Absoluten fortgehen, wenn er consequent sich ausführen will.

In und mit dem Selbstbewußtseyn ist die Freiheit in dem Sinne der Selbstbestimmung des Geistes gegeben, als Macht der Wahl, als Willkühr, welche in einem früheren Briefe als psychologische Freiheit bezeichnet wurde. Denn sie ist die Bedingung des Sich Selbst Objectivirens, da dieses ein Losgebundenseyn von blinder Macht und Nothwendigkeit voraussetzt, indem vielmehr das erkennende Subject selber im Begriffe die Macht des Objects wird. Der Entsinnlichungsprozeß im Selbstbewußtseyn ist zugleich ein Entnothwendigungsprozeß. Der Character der Nothwendigkeit ist eben dies, ein blinder Causalnexus zu seyn. Es ist eine, nur dem Pantheismus oder ei-

nem superlativen Monotheismus unvermeidliche Verkehrung der Begriffe, wenn gesagt wird, daß auch das nothwendig sey was zur Bestimmtheit gehöre, daß es solchergestalt nothwendig sey, daß der Mensch frei sey, daß mithin Freiheit und Nothwendigkeit identisch seyen; wie denn auch außerdem nach jenen Systemen die Nothwendigkeit der allgemeinen Substanz sich mit deren Fortschreiten zum Selbstbewußtseyn, mithin zum Geiste, als Freiheit entwickelt. Es wird folglich in jenen Systemen durch Freiheit und Nothwendigkeit nur die Verschiedenheit der Entwicklungsstufen desselben alleinigen Seyns bezeichnet, mithin die Identität derselben in dem alleinigen Seyn nur durch Einführung einer relativen Differenz des sonst contradictorischen Sinnes jener Worte scheinbar beseitigt, und dem Bewußtseyn dieser contradictorischen Verschiedenheit zu scheinbarer Genüge einiges nachgegeben. Was zur Bestimmtheit gehört, ist nicht als nothwendig, sondern als wesentlich zu bezeichnen. Es ist wesentlich, gehört zum Wesen des menschlichen Geistes, daß er frei sey. Dagegen ist der Mensch von der Seite seiner Leiblichkeit dem blinden Causalnexus der Natur zum Theil unbedingt unterworfen, und hat hierin ihre Nothwendigkeit an ihm selbst. Im Menschen ist also nicht Identität, sondern Synthese von Freiheit und Nothwendigkeit. Je vollkommner und klarer das Selbstbewußtseyn, die Energie des Geistes, desto vollkommner seine Freiheit, seine Macht der Selbstbestimmung. Je dunkler das Selbstbewußtseyn, je vorherrschender die Sinnlichkeit, desto größer die Macht der

Natur, der Nothwendigkeit, worin das Selbstbewußtseyn zum thierischen, bloß nach Außen hin geworfenen, dumpfen Bewußtwerden der Erscheinungen herab sinken kann.

Im Menschen, als der lebendigen Vereinigung der beiden qualitativ verschiednen Substanzen des relativen Seyns, also des Geistes und der Natur, erscheint in deren wechselseitiger Durchdringung als vereinigendes Band das Reich der Seele, der Psyche. Diese erscheint in der Form des Gemüths, welches an den Gefühlen seinen Inhalt hat, und in der Sprache auch speciell als das eigentliche Menschliche bezeichnet wird. Denn der Mensch hat ja darin eben sein Characteristisches, daß er weder reiner Geist noch reine Natur ist, und diese beiden Seiten nie jede für sich allein ganz rein in ihm zum Vorschein kommen. In diesen Bereich der Psyche fällt der innere Widerspruch des menschlichen Wesens, der Kampf der Freiheit und Nothwendigkeit, der Widerstreit der Ansprüche des Geistes und der Natur. Dieser Widerspruch kann nur durch die Energie des Geistes gelöst werden, indem nur dadurch der Mensch von der Einwirkung der Naturnothwendigkeit, in so fern diese den Geist bindet und somit lähmt, und die Seele verfinstert, fortschreitend immer mehr befreit werden kann. Nicht als ob der Mensch die Naturnothwendigkeit an sich vernichten und sich von der Natur lossagen könnte. Sondern indem er sich in seinem Verhältnisse zu ihr erkennt und weiß, hört sein b l i n d e s Gebundenseyn auf, und er wird im erkennenden Geiste frei von ihr.

So vermag er sie in ihrer Einwirkung auf den Geist mehr zu beherrschen, und dadurch die überall eintretende Mitwirkung der Seele, als seines Lebensprincips als Mensch, bei der primitiven Activität des Geistes normal und fördernd zu machen.

Sieben und Zwanzigster Brief.

Seit ich Dir zuletzt schrieb, mein lieber Freund, habe ich die wenigen Stunden göttlicher Musse mit Günther und Schubert zugebracht. Es ist mir dabei klar geworden, daß Epicur's dolce far niente der seligen Götter eigentlich ihre Mussestunden bedeutet, wo sie von ihren Berufsgeschäften der olympischen Zänkereien abbrachen und ruhig Philosophie studierten. Auch hatten sie es schwerlich in ihren Forschungen über das Wesen des über sie schwebenden ewigen Schicksals so weit gebracht, wie die Neuern in ihren Forschungen über das Absolute. Beiläufig mußte ich neulich eine Disputation mit einem Belletristen über den Werth der neuern Schicksalstragödien aushalten, welcher diese Stücke, ihre schwerfällig-leichtsinnige oder bizarr-colossale Poesie und ihre leichtfüßige Versification in den Himmel erhob. Es ist eine Thorheit — nicht eine poetische Licenz — das Fatum der Alten, welches für ihr Bewußtseyn Realität hatte, als tragisches principium agens in die neuere Zeit einführen zu wollen, der es ein wesenloses Gespenst geworden ist, und

höchstens Gespensterfurcht in Leuten erwecken kann, deren Bewußtseyn mehr nach Außen als nach Innen reflectirt. Fürwahr wenn man ein Trauerspiel des großen Shakespeare liest, so kömmt einem ein gedrängt volles Theaterauditorium, das sich vor Hitze und Angst schwitzend an einer neuern Schicksalstragödie entzückt, wie ein kochender Brei in einer Hexenküche vor.

Doch ich will jetzt versuchen, der im vorigen Briefe begonnenen Skizze des Weges, welchen die neueste Philosophie zu nehmen beginnt, noch einige Züge hinzu zu fügen.

Nachdem die neuere Philosophie auf der Basis eines dem Menschengeiste zugeschriebenen absoluten Selbstbewußtseyns, als der wesentlichen Form des im Menschengeiste zu sich kommenden absoluten Geistes, den babylonischen Thurm des absoluten Wissens erbaut hat, so wird sie von dieser Uebersteigung wieder zurückgeführt auf den Standpunkt, wo ihre Resultate mit dem Christenthume vereinbar sind. Diesen Standpunkt giebt das Selbstbewußtseyn selbst, da in ihm der Geist sich von der Natur unter und von Gott über ihm unterscheidet. So wird die Creation als der einzig richtige Standpunkt des Verhältnisses des bedingten und unbedingten Seyns erkannt. Es erscheinen Geist und Natur als qualitativ verschieden, aber nicht absolut heterogen, da Beide in der göttlichen Idee begründet sind, und in dieser ihre Wahrheit haben. Das absolute Seyn bedingt das relative Seyn, was in jenem — aber nicht als aufgehoben — seinen Grund hat. Wie der Geist mit seinem Selbstbe-

wußtseyn identisch ist als seine Manifestation, so ist auch die Natursubstanz kein von der Natur verschiedner Mittelpunkt, kein Centrum derselben, kein Ding an sich, sondern sie ist mit ihrer Manifestation identisch, und ist das eigenthümliche und gesetzmäßige Daseyn der Natur in ihrer concreten Totalität als lebendiger Einheit, die als solche im Geiste, in der Uebereinstimmung der Idee der Natur mit sich selbst, zum Begriff erhoben wird.

Der menschliche Geist, als creatürliche freie Activität in der wesentlichen Form des Selbstbewußtseyns, vermittelt in dieser seiner wesentlichen Manifestation das Object erkennend zu sich. Die erste und niedrigere Sphäre dieser erkennenden und selbstbewußten Activität fällt noch innerhalb des Bereichs der Psyche, wo die Natursubstanz in jene freie Activität hinübergreift. Die wesentliche Form des Geistes, das Selbstbewußtseyn, erscheint hier noch minder ausgebildet, und der Geist zunächst als die Einwirkung der Natur und des Aeußern wahrnehmend, und sich selbst nur vermittelst des Objects und im Gegensatze mit demselben dunkel objectivirend. Es ist der Geist auf der Stufe der Unmittelbarkeit, der Nichtunterschiedenheit zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, wo seine Energie sich in das Object versenkt hat, und seine Activität sich vorzüglich noch im Bereich der Psyche durch Vermittlung seiner selbst und des Objects im Gefühle äußert.

Indem sich der Geist von diesem Gebundenseyn fortschreitend befreit, tritt seine *reine* Activität im Selbstbewußtseyn zur Vermittlung der Erkenntniß hervor.

Diese reine vermittelnde Activität des Geistes, die Bedingung des Verstehens, mag als der Verstand bezeichnet werden. Er ist die Activität als reiner Act des Vermittelns, die Energie des Geistes, aber als an sich abstract, mithin auf der Stufe der psychologischen Freiheit als der Willkühr im Verhältniß zu Wahrheit und Seyn.

Der Geist, als sich in seinem höhern Grunde, und damit Wahrheit und Seyn wissend, ist die Vernunft, die Energie des Geistes als concret, und auf der Stufe der wahren, der metaphysischen Freiheit.

Die psychologische Unterscheidung von unmittelbarer Perception, Verstand und Vernunft, ist daher als eine Unterscheidung der Stufen der Entwicklung des Geistes im Selbstbewußtseyn zu betrachten, als worin derselbe sich und Anderes erkennt, mithin als erkennend ist. Nicht als ob diese Stufen in der lebendigen Entwicklung jede für sich ganz allein und durchaus abgeschlossen successiv erschienen. Sondern, da es überall der concrete Geist ist, der sich entwickelt, so erscheint er als solcher auch auf jeder Stufe. Nur daß die höhern Grade der Entwicklung auf den frühern Stufen als weniger ausgebildet nur dunkel im Bewußtseyn hervortreten, da sie von dem vorherrschenden Character der niedern Stufen zurückgedrängt werden.

Die unmittelbare bloße Wahrnehmung bildet im Selbstbewußtseyn für das Erkennen die niedrigste Stufe, auf welcher das Selbstbewußtseyn unvollendet erscheint. Ihr folgt die weitere Stufe der formellen, reinen Thätigkeit des Geistes als Verstandes, welcher für sich al-

lein ohne Halt in Beziehung auf Wahrheit und Seyn ist, weil der Geist, so fern er auf dieser Stufe verharrt, nicht bis zu seinem Grunde fortgegangen ist, und daher des Kriteriums zwischen Wahrheit und Irrthum für die Producte seiner Thätigkeit entbehrt. Erst wenn der Geist als Selbstbewußtseyn sich zur Vernunft entwickelt, mithin sich in seinem höhern Grunde als in seiner Wahrheit begriffen hat, ist er aus der Sphäre der willkührlichen Verstandesoperationen, und des Irrthums in denselben, in die Wahrheit und die wahre Freiheit übergegangen, wo der Verstand der Vernunft dient und in sie übergeht, indem der Geist, sich in seinem wahren Grunde wissend, die Wahrheit zu sich zur Erkenntniß denkend vermittelt. In diesem Sinne muß daher mit Recht die Vernunft als die höchste Entwicklung des Geistes angesehen, und die wahre Erkenntniß in das Gebiet der Vernunft verwiesen werden. Denn die Wahrheit erkennt nur der Geist in seiner höchsten Entwicklung, wo er sich in seinem höhern Grunde, in Gott, als von diesem Höhern gewußt und erkannt, begriffen hat. Wenn der Mensch aus dem Bereiche der willkührlichen Abstraction, der blos formellen Geistesthätigkeit, in die Region der Vernunft und der wahren Immanenz gelangt, so verschwinden die zweifelhaften Producte der abstracten Willkühr, und es wird mit der festen Begründung die Wahrheit erkannt. Damit daher der Widerspruch und die Reflexionsstufe überwunden werden, und wir aus der Nacht der Dialectik und aus dem abstracten Kampfe der Gegensätze zur wahren Erkenntniß und Befreiung in der Wahrheit gelan-

gen mögen, müssen wir uns zunächst in unserm höhern Grunde, und mithin diesen selbst erkannt, und unser Verhältniß zu dem Höhern, worin wir begründet sind, begriffen haben.

Wird nun in der dargestellten Weise die Philosophie als die Selbstverständigung des denkenden Geistes über sich und Anderes über ihm und unter ihm auf der Basis des Selbstbewußtseyns erkannt, was sagt dann Schubert dazu? dessen Symbolik des Traums mir höchst interessant, aber etwas grauenhaft war. Welche Bedeutung erhalten dann überhaupt die Erscheinungen im Gebiete des Traumlebens, des Somnambulismus und des magnetischen Hellsehens? Die wunderbaren Seiten des Geisteslebens, welche aus jenen dunkeln Regionen in einzelnen Thatsachen aufblitzen, sind wie die Leichname, welche aus dem noch unbekannten Amerika an die europäische Küste geworfen wurden. Sie deuteten auf ein fremdes Land, aber nur als einzelne Erscheinungen. Da sie in ihrer Wahrheit — nämlich ihr Vaterland, und sie in ihrem Verhältnisse zu diesem und dessen Eigenthümlichkeit — nicht bekannt, sondern aus ihrer Wurzel gerissen waren, so veranlaßten sie so lange viel Reflectiren für und wider, und es wurde um der Täuschung zu wehren, mit Recht scharf beobachtet, kritisirt und debattirt, bis endlich Columbus in die unbekannte Region hineindrang und die Wahrheit entdeckte. Zwar demonstrirten die abstract Klugen seiner Zeit viel über die Thorheit seines Unternehmens, so daß er gegen sie so gar mit der Phantasie Parthei machen mußte, um es ausführen zu können, ermuthigt

durch das Zeugniß des Geistes in ihm. Zwar steckten die Philosophen unter seinem Schiffsvolk ein Panier mit einem Bilde auf, welches die Vernunft vorstellen sollte, obwohl es aus ihren eignen Gesichtszügen bestand, und erhoben sich gegen den kühnen Entdecker, welcher die klaren Meeresgränzen der alten Welt zu confundiren, und die alten Geographien unbrauchbar zu machen drohte. Erst als man das unbekannte Land, die Geburtsstätte der angespülten Leichname entdeckte, und die Sonne der Wahrheit über die neue Welt aufgieng, zogen sich die alten Geographien und ihre rüstigen Defensoren stillschweigend in den Schiffsraum zurück.

So ist auch von jeher mit der Region des Geisteslebens verfahren, welche uns hier entgegentritt; die Region, deren Ergründung die Mystiker von jeher unternahmen, und dafür als Thoren verschrieen wurden. Zwar verloren Manche von ihnen sich auch so in diesen dunkeln Regionen, daß Phantasmata für Wahrheit ausgegeben wurden. Allein noch Mehreres wurde blos Product der Phantasie genannt, was das abstracte Selbstbewußtseyn nicht gleich in seinen Kreis zu rangiren vermogte, weil ihm die Wurzel dafür fehlte, und es blos die angespülten Leichname sah. Vieles hieß Schwärmerei, weil bei der Armuth der Sprache die höchste Lebendigkeit und Eigenthümlichkeit von Gegenständen, deren Kunde sich dem abstracten Bewußtseyn entzog, nur in der concretern Bildersprache annähernd ausgedrückt werden konnte, deren innerer, reicher Gehalt nur Dem zugänglich wurde, der in ihren Sinn

und Lebenskern einzudringen vermogte. Die neuern Thatsachen, welche aus jenem dunkeln Gebiete des Geisteslebens als unzweifelhaft constatirt sind, zeigen es, daß der Standpunkt des Selbstbewußtseyns, selbst in seinem höchsten Exceß als absolutes Wissen, nicht das ganze Gebiet der Wahrheit und Erkenntniß umfaßt. Es zeigt sich daß wir in unserm Wachen noch nicht vollkommen erwacht sind. Die Region der Erkenntniß, welche die Philosophie bisher als vollkommen erschöpfend aufzeigte, muß eine andere Region unsers Wesens sich gegenüber erblicken, in der eine andere Weise der Erkenntniß, ein anderes Wachen, ein unvermitteltes Wissen herrscht.

Der Mensch, den die Philosophie zu ihren Untersuchungen, und zur Erreichung ihrer Resultate bisher in seiner jetzigen Seynsweise als normale Einheit, als vollendetes und wenigstens auf seine Weise vollkommnes Ganzes nahm, erscheint vielmehr als ein doppelsinniges, zwiespaltiges Wesen. Der Geist, als freie Activität und so Princip der Wissenschaft, wird eine dunkle Region an sich gewahr, wohin sein gewöhnliches Selbstbewußtseyn nicht reicht, und deren Daseyn ihm nur Thatsachen verkünden, die auf eine neue Welt der Erkenntniß für ihn schließen lassen, deren Bewußtseyn ihm abhanden gekommen ist, oder nur in einzelnen Erscheinungen des erhöhten Geisteslebens aufblitzt.

Halten wir den Standpunkt des Selbstbewußtseyns im Vergleiche mit jener vorbezeichneten, noch dunkeln Region an uns fest, so zeigt sich zwischen beiden nicht ein Widerspruch, sondern es erscheint der Standpunkt

des Selbstbewußtseyns, wie es dermalen ist, als eine beschränktere Weise des Erkennens. Denn der Geist als creatürliche freie und primitive, reine Activität muß in seiner vollkommnen und normalen Erkenntnißweise nicht der Vermittlung, als seines jetzigen Gesetzes des Erkennens bedürfen; vielmehr muß ihm dann ein intuitives Wissen und Erkennen zukommen. Dieses muß sowohl auf die Region über ihm als unter ihm, auf Gott und die höhere Geisterwelt, so wie auf die Natur und die niedere Seynsweise gehen, so weit hier die homogenen Seiten das Erkennen überhaupt zulassen. Dagegen erscheint das Gesetz der Vermittlung als eine Verminderung der freien Activität des Geistes, und es entzieht sich ihm in seiner jetzigen Form des Selbstbewußtseyns die ganz anders sich äußernde, weitgreifende Erkenntniß, sein intuitives Wissen, und sein unmittelbares und in die Ferne reichendes Wirken, wie es sich in den einzelnen Thatsachen aus der bezeichneten dunkeln Region äußert. So giebt sich hier ein Verlust, eine capitis deminutio kund, und der Standpunkt des Selbstbewußtseyns, wie es dermalen ist, erscheint für die vollkommne Erkenntniß der Wahrheit als ungenügend, indem der Mensch dermalen ein Anderer ist, als er ursprünglich war. Für die wahre Erkenntniß des Menschen in Dem, was er einst war und was er jetzt ist, was er mithin anstreben muß, damit er wieder werde was er seyn soll, und so in die Wahrheit eingehe, für diese Erkenntniß des rechten Standpunkts für alle philosophische und Selbsterkenntniß muß daher die Geschichte zu Hülfe gerufen, und durch sie

noch eine andere Erkenntnißquelle geöffnet werden, welche den Standpunkt des Selbstbewußtseyns ergänzt. So dürften sich noch andere Resultate ergeben, als die Philosophie erlangen konnte, so lange sie den Menschen in seinem jetzigen Zustande als in seiner ursprünglichen und normalen Weise des Seyns und Erkennens sich befindend annahm, und sein jetziges Selbstbewußtseyn als den alleinigen und erschöpfenden Maaßstab der Wahrheit betrachtete.

Acht und Zwanzigster Brief.

Philosophie der Geschichte! *) Der Titel wäre vor vierzig Jahren unverständlich gewesen, wo es noch keine sich so nennende Philosophie der Natur gab, um die Frage zu beantworten, wie die Erscheinungen der Natur aus ihrer sie bedingenden immateriellen Einheit begriffen und reconstruirt werden könnten, vermöge der Identität des Subjects und Objects. Daher kann auch die traditionelle Beantwortung der Frage, wie die Erscheinungen der Weltgeschichte aus ihrer sie bedingenden Einheit, das Verhältniß aller Creatur und zunächst des Menschengeschlechts zum Creator, begriffen werden können, Philosophie der Geschichte heißen. Ja diese könnte sich erkühnen a priori zu construiren, auf der

*) Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition. (Von Molitor.) Frankfurt 1827.

Basis, daß es ein maximum und minimum, mithin äußerste Gränzen des Guten und Bösen in der menschlichen Natur giebt, und daß daher der Character aller, auch der künftigen Thatsachen, innerhalb dieser Gränzen bleiben wird. Denn die menschliche Perfectibilität und Deteriorabilität stößt sich wenigstens an die Gränzen der Relativität unsers Wesens, und an die achtzig Jahre des Lebens.

Wie wer in der Dämmerung in die Hallen eines Dom's tritt, und erst mit der erweiterten Sehkraft die wunderbaren Bilder erkennen und deuten mag, welche ihn umgeben, so ergieng es mir mit jener Geschichte der Tradition. Ich dachte dabei an das merkwürdige Buch von St. Martin „des erreurs et de la verité“, und an Kleukers „Magikon“, die Exposition jenes Buchs, wo es mir zuerst aufgefallen war, daß St. Martin, welcher deutsch lernte um den Jacob Böhm lesen zu können, diesen den Adler unter den Philosophen hieß. Das System der Martinisten ist bis auf einzelne Abweichungen, z. B. bei der Idee des Messias, der bei ihnen als erster Agent der Gottheit erscheint, als die cause active et intelligente der Welt, dem Systeme sehr ähnlich, was die Philosophie der Geschichte vorträgt, und scheint ebenfalls vorzüglich aus der jüdischen Tradition geschöpft. Doch ist dem Systeme der Martinisten zu viel Geometrie und Arithmetik beigemischt, wogegen es der Philosophie der Geschichte einen großen Vorzug giebt, daß sie jene nur nebenbei berührt, und es wohl einsieht, daß da, wo man sich in die Tiefen der Existenz versenkt, und das

rein Geistige in seiner concreten, lebendigen Wahrheit zu erfassen strebt, keine Zahlen und Dreiecke ausreichen; diese Producte des Verstandes und der Einbildungskraft für den Ausdruck der Naturgesetze in abstracter Form innerhalb des Kreises der sciences exactes; wenn sie auch nur, oder vielmehr gar symbolisch angewandt werden. Die Zahlenmystik überträgt die abstract aufgefaßten Principe der Nothwendigkeit als wirkende Agenten auf das Gebiet des freien und concreten Geisteslebens und dessen Verhältnisse, so wie auf die geistigen Beziehungen der höhern und niedern Regionen, obgleich Zahlen und geometrische Figuren nicht einmal als Symbole, Allegorien oder Beispiele diesen Verhältnissen adäquat erscheinen können, vielmehr sich stets nicht nur als dürftig in Beziehung zum lebendigen Reichthume des freien und concreten Geisteslebens, sondern auch um so mehr als unpassend in der Anwendung auf dieses darstellen, als ihr Character der Nothwendigkeit dem Principe der Freiheit widerspricht, welches allen concreten Verhältnissen des Geistes, auch in ihrer, jenen Entwicklungen des Nothwendigen scheinbar ähnlichen Gesetzmäßigkeit, einen ganz andern, weil freien und freithätig lebendigen Character giebt. Wie gesagt, das ist herrlich an der Philosophie der Geschichte, daß sie in ihrer höchst edeln und würdigen Sprache für den Ausdruck ihrer Ideen Worte hat, und deren reine, lebendige Wirkung nicht durch das Geklingel der Triangel stört.

Durch das Wort, sey es im Begriff, sey es in einer sonstigen treffenden Bezeichnung oder Umschreibung,

oder sey es in einer wahrhaft lebendigen und adäquaten Bildersprache, welche den Gehalt durch die Vorstellung zum Wissen bringt, wird, als durch die unmittelbarste und reinste Aeußerung des Geistes, die Idee am bestimmtesten ausgedrückt. Das Symbol kann im Kreise der Wissenschaft nie die unmittelbare und bestimmte Manifestation des Geistes im Worte ersetzen. Ueberdem beschränkt und bindet es den Gedanken durch dessen Materialisirung, als dessen Darstellung an einem demselben nicht entsprechenden Gegenstande, wozu der Begriff außerdem hinzugebracht werden muß. Nur im Gebiete der Religion kann das Symbol in seiner wahren Bedeutung erscheinen, als der wirkliche Ausdruck des Unendlichen im Endlichen. In diesem Sinne hat Schubert Recht, wenn er sagt daß der Cultus höherer Art in die Region der prophetischen Welt gehöre, eine Hieroglyphensprache des Unendlichen sey, und so erklären sich die wie unmittelbare Wahrnehmungen des Höhern sich äußernden Gefühle und Empfindungen, welche dieser Cultus hervorruft.

Aber dieser Sinn, die innere Geistesfülle und Tiefe gieng denen verloren, welche die Religion in den Kreis der abstracten Reflexion herabzogen, ihr dadurch das unmittelbare Leben und dessen wirkende Kraft entzogen, und ihren innern Gehalt verflüchtigten. Tief ergreifend ist in der Philosophie der Geschichte die Darstellung der ächten Einheit des Geistes- und Gefühlslebens, und die ernste Trauer über ihren Verlust. Ehemals schöpfte man noch aus dem Leben selbst, die Wissenschaft flößte noch Ehrfurcht ein, es gab noch Gehorsam und De-

muth, und einen **lebendigen** Geist alles Wissens und Könnens. Aber seitdem die abstracte Subjectivität sich über Wahrheit und Religion und alles Höhere zum Richter aufwarf, ist es so gekommen, daß die Menge nur durch künstliche Mittel noch ein scheinbares Leben erhält. Ehemals war noch die Ahndung des Höhern, die Sehnsucht nach dem Bessern, der Schmerz und die Freude dem Menschen und seinem Wissen heilig, aber jetzt ist innerhalb des absoluten Wissens von dergleichen Schwächen nicht mehr die Rede. Doch ungeachtet aller entgegen strebenden Bemühungen blieb dennoch in der Religion und Natur selbst das Hohe und Einfache auch ferner an seiner Stelle. Hier prätendirt die Ebene nicht die erhabne Aussicht zu gewähren, welche das Gebirge giebt, und dem dies irae konnte weder das absolute Wissen noch das abstracte Moralisiren den Rang ablaufen. Vor der Kraft der Worte: „**judex** ergo cum sedebit", — zerschmelzen wie vor einem Sonnenstrahle die Eispalläste der Identification des Endlichen und Unendlichen. Manche alte Kirchenlieder machen einen so intensiven Eindruck wie die Natur in ihrer einfachen Größe, es sind die Alpen der Poesie. So wird auch diese Poesie wie die Natur zu einer symbolischen und Hieroglyphensprache aus der höhern Region zu den Menschen, und es enthüllt sich in ihrem unmittelbaren Eindrucke die bildliche Geistessprache, deren Inhalt zwar nicht immer zum Begriff erhoben, aber das Innere durchdringend unmittelbar verstanden wird.

In meinem vorigen Briefe deutete ich die ungenü-

gende Seite des Selbstbewußtseyns zur umfassenden Erkenntniß der Wahrheit an, weil das ganze Geistesleben nicht im jetzigen Kreise des Selbstbewußtseyns hervortritt, und der Mensch sich, wie er jetzt ist, nicht in seiner normalen Weise der Existenz und Erkenntniß befindet, wogegen sich in den einzelnen Erscheinungen des tiefern Geisteslebens eine andere Weise des Seyns und Erkennens am Menschen selbst offenbart. Um aber die Wahrheit zu erkennen, bedürfen wir der Erkenntniß der verlornen normalen Existenzweise des Menschen, und der Kunde von Dem, wodurch er sie verloren hat, und was deshalb angestrebt werden muß, um die Wahrheit wieder zu erreichen und in ihr sich zu finden.

Die dunkle Region, wohin diese Fragen deuten, wird durch den in der Philosophie der Geschichte mitgetheilten Inhalt der Tradition erhellt. Es wird offenbar daß die Thorah „ein verschlossenes Hieroglyph" war. Aber es wird auch offenbar daß die alten Lehrer, wenngleich sie durch dunkle Ueberlieferungen geleitet waren, doch nur Meinungen über das Verständniß des verborgenen Inhalts hatten, weil ihnen der wahre Schlüssel dazu fehlte. Denn es mußte das Lamm kommen, das da erwürgt ward, um die sieben Siegel zu lösen, und die Menschheit dadurch von der Nacht der Unwissenheit in der Wahrheit, und so zugleich von den Banden der Unwissenheit und der Lüge zu befreien. Im Christenthum wurde das verschlossene Hieroglyph eröffnet, und der reiche, die höchsten Fragen des nach Erkenntniß strebenden Geistes, und die tiefste Wurzel der Erscheinungen der Geschichte

der Welt und Menschheit umfassende Gehalt der Wahrheit wurde in dem Buche der Offenbarung der Wahrheit, in der Bibel aufgeschlossen.

Hiermit ist die Philosophie auf das Gebiet des Christenthums versetzt, dessen tieferes Verständniß auch durch sie aufgeschlossen, und die Religion immanente Gottes- und Menschen-Erkenntniß werden soll; wahrhaft lebendiges, weil erkanntes und in seinem Wesen und Inhalte begriffenes Christenthum, in welches der Mensch erst dann wirklich eingegangen ist. Statt dessen ignorirte es die Philosophie, was doch die Genesis, wie nicht minder sämmtliche älteste Traditionen des Orients von jeher verkündeten *), daß der Mensch aus seinem primitiven Zustande gefallen sey. Vielmehr schob die Philosophie dafür eine Erhebung aus einem fingirten Naturzustande unter, welcher freilich dem Standpunkte des Selbstbewußtseyns, und seiner allmähligen Entwicklung am gemäßesten ist. Wenn aber die Philosophie es übersieht daß der Mensch nicht mehr ist, was er war, wenn sie den Standpunkt ignorirt, den er ursprünglich einnahm, und was er wurde, wie er ihn verlor, so kann sie auch nie zur wahren Erkenntniß des Menschen gelangen, mithin sein Verhältniß zu Gott und Natur nie richtig auffassen, und den Standpunkt der Wahrheit nicht erreichen. Erkennt die Philosophie aber jenen Standpunkt der Wahrheit an, so

*) Wichtig ist in dieser wie in mehrfacher anderer Beziehung das verdienstvolle Werk: Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte; von Windischmann. Bonn 1827.

wird sie mit dem Christenthume versöhnt, und vermag dessen reichen Inhalt der Wahrheit zur Erkenntniß und Einsicht zu erheben, weil nur der denkende Geist den Gehalt zum lebendigen Wissen bringen kann. Ohne diesen Standpunkt aber thürmt die Philosophie vergebens Berge auf einander, um den Himmel zu stürmen, das dessous des cartes zu enträthseln, und die Feste des Seyns zu erobern, damit wir wären wie die Götter.

In seiner ursprünglichen Existenzweise befand sich der Mensch im Verhältnisse der Unmittelbarkeit zu seiner normalen Region, und kannte kein Gesetz, denn das Gesetz tritt als solches, als bindend erst hervor, wenn der Widerspruch eingetreten ist. Der Mensch sollte aber auch diese seine normale Seynsweise als solche erkennen, um dadurch sein eignes Daseyn zu erhöhen. Es trat ihm nun der Gegensatz aus der niedern Region, und mit ihm das Bindende des Gesetzes seiner normalen Seynsweise entgegen, daß er den Widerspruch frei überwände, und so sich freithätig in der Region seines wahren Seyns für immer befestigte, damit die Stufe der Unmittelbarkeit dieses Seyns zur Stufe der wahren erkannten Freiheit verklärt würde. Allein der Mensch bestand die Prüfung nicht, und fiel dadurch in die Macht der niedern Region, und sein Daseyn wurde dem Gesetze, welches hier herrschte, unterworfen. Sein ursprüngliches Wesen wurde zwar nicht zerstört, aber der ihm anomalen Einwirkung der niedern Region blosgestellt. Die Gesetze verschiedner Regionen herrschten nun über den Menschen, Zwiespalt und Widerspruch nahmen sein Inneres ein, die Natur, welche ihm sonst

diente, erhielt Macht über ihn, das Leben wurde ein Kampf und die Intelligenz verdunkelt. Die Erlösung brach die dem Menschen, wie er nun war, für sich allein unüberwindliche Macht der niedern Region, und indem die Wahrheit im Christenthume offenbar wurde, und die Erkenntniß dessen, was der Mensch war, ist und seyn soll, so wurde es damit dem Menschen wieder möglich gemacht, im Gebiete der wahren, geoffenbarten Religion die Herstellung seines Wesens anzustreben. So bildet die Erlösung und Emporhebung des gefallenen Menschengeschlechts durch einen gnadenreichen Gott das Princip des Christenthums.

Nicht also durch Philosophie allein ist das rechte Ziel zu erreichen, wo die Wahrheit uns frei macht, denn die Philosophie führt uns für sich allein nicht außer uns selbst hinaus, und so ist es auch wenn man den Inhalt und Sinn des Christenthums blos als Philosophie und Moral betrachtet, und dadurch die geoffenbarte Religion zu einem Erzeugniß des Menschengeistes gemacht hat. Die Immanenz in der Wahrheit muß uns vielmehr in einem Höhern begründen, wo unser Wesen seine Integrität wieder erlangt. Dieses anzustreben muß der reiche Gehalt der Wahrheit im Christenthume durch Denken, mithin durch Philosophie erkannt und zur Einsicht erhoben werden. Dieses Erkennen der Wahrheit aber muß nicht ein äußeres, abstractes Wissen, sondern ein wahrhaft inneres, lebendiges, immanentes Erkennen seyn, welches den Widerspruch wirklich überwindet, und wodurch wir in der Wahrheit uns befreit finden. Nun findet aber die ei-

gentliche, wahrhaft lebendige Erkenntniß der Wahrheit nur in dem lebendigen und bewußten Seyn in der Wahrheit Statt, so daß die wahre Erkenntniß nur eine immanente seyn kann.

Wenn ich vorhin angab, daß mit dem Falle des Menschen der Widerspruch in die menschliche Existenzweise getreten sey, so erinnere ich an die Aeußerung in meinem vorletzten Briefe, wo ich bemerkte, daß dieser innere Widerspruch in den Bereich der Psyche, der Seele, als das Princip der lebendigen Vereinigung und Durchdringung der zwei qualitativ verschiednen Substanzen des relativen Seyns, des Geistes und der Natur, im Menschen gehöre. Denn nicht die Einheit der Substanz des Geistes, noch die Einheit der Substanz der Natur wurde an sich zerstört, sondern Beide wurden durch das Gesetz, welches in der niedern Region herrschte, deprimirt. Die Natur wurde zur Schwere materialisirt, und in dem Geiste sein intuitives Erkennen und unmittelbares Wirken verdunkelt und gelähmt. So hat der Geist zwar noch das, was er früher frei und ungehemmt war, an sich, aber gebunden und latent, da seine Energie, sein Wachen nicht mehr die frühere Höhe und umfassende Selbstobjectivirung erreichen kann, sondern die latente, frühere Region an ihm sich nur noch in einzelnen, von seinem dermaligen selbstbewußten Willen unabhängigen Phänomenen kund giebt. Es veränderten mithin auch Natur und Geist in ihrer lebendigen Synthese im Menschen ihr Verhältniß zu einander. Die schwer gewordene Natur entzog sich als compacte und finstre Materie dem intuitiven Erkennen und

der unmittelbaren Herrschaft des Menschen. Der Mensch empfand den Einfluß dieser Materialisirung der Seite der Natur an ihm als Opposition gegen die frühere unbedingte Herrschaft des Geistes, welcher, jetzt selbst deprimirt, von der Macht der Natur leiden mußte, seit seine primitive freie Activität im Erkennen und Wirken beschränkt war, und der Vermittlung bedurfte. Die reine und harmonische Einheit des menschlichen Wesens war desorganisirt, und dagegen der Widerspruch, Zwiespalt und Kampf in den Bereich dieser Vereinigung gedrungen.

Neun und Zwanzigster Brief.

Noch einmal kehre ich zu Günther zurück. Seine Deduction der Creationslehre aus dem Begriffe einer Offenbarung Gottes ad extra hat einen Knoten, der indeß kabbalistisch zu lösen ist. Wenn Gott schuf um Wesen außer ihm offenbar zu werden, so fällt die Natur hierbei in so fern aus, als Gott ihr nicht offenbar wird, da sie nicht erkennt. Also die Natur für den Menschen; wie denn auch der Mensch eine homogene Seite mit der Natur hat, damit er in sie erkennend eingehen könne. Das Verhältniß des Menschen zur Natur spricht nun in der Philosophie der Geschichte der Satz einfach und erhaben aus: daß der Mensch ursprünglich bestimmt sey als Priester der Schöpfung das Opfer aller Creatur dem Höchsten darzubringen.

Wie in seinem primitiven Zustande der Mensch sich in der freien Immanenz Gottes befand, und in der höhern Region seine Wahrheit hatte, so war die Natur in ihrem primitiven Zustande dem Menschen immanent, in ihm war der Begriff der Natur, und sie hatte in dessen, als der ihr höhern Region, das Erkanntseyn und somit die Wahrheit ihrer niedern Seynsweise. Ihre Immanenz war aber nicht frei, wie die des Menschen, welcher das ihn Erkennende, worin er seine Wahrheit hatte, wußte und erkannte, sondern die Immanenz der Natur war unfrei, da sie erkannt wurde ohne zu erkennen. Deshalb war ihre normale Seynsweise, als überall licht, worin sich ihr Selbst dem sie Erkennenden darstellte, an die normale Seynsweise des Menschen geknüpft. Mit dem Falle des Menschen mußte daher auch die Natur fallen, und ihre normale Existenz durch die Schuld des Menschen zerrüttet werden. Aber was sich in der höhern Region begab, wiederholte sich in der niedern. Wie der Mensch sich der freien Immanenz in Gott entzog, und gegen ihn sich in positiver Abstraction concentrirte, dadurch aber der menschliche Geist, statt der frühern Intuition, nun der Vermittlung des Erkennens, als der Darstellung der Abstraction anheim fiel, so wurde auch die Natur der Macht des Menschen entzogen, und in positiver Abstraction gegen ihn concentrirt. Das reine Licht, worin sich ihr Selbst der intuitiven Erkenntniß darstellte, wurde von der schweren und finstern Materie, als der Darstellung ihrer Abstraction selbst, und somit ihres veränderten Verhältnisses zu unserer Weise der Perception,

deprimirt, und die Natur so materialisirt. Denn die Materie ist eben diese abnorme Seynsweise der Natur, uns undurchdringlich zu seyn, und in ihrer Abstraction unserer Perception und Erkenntniß Widerstand zu leisten. So war in der Natur eine zweifache Seynsweise, ein Deprimirtes und ein Deprimirendes, nicht aber als Kern und Schaale, sondern als Subjection der Natur unter die Gesetze zweier Regionen, der ihr normalen und der ihr abnormen Region. So herrschten und kämpften um die Herrschaft in der Natur jetzt die Gegensätze des Lichts und der Finsterniß, des Leichten und Schweren, der materiellen und immateriellen Seynsweise.

Der Mensch, ursprünglich die lebendige Einheit des Geistes und der lichten, immateriellen Natur, wurde jetzt auch an sich widersprechende Gesetze des Seyns gewahr, und zwar deprimirt das intuitive Erkennen und das unmittelbare, von dem Gesetze der Schwere, der Hemmung der Materie freie leibliche Wirken; vorherrschend das Gesetz der Vermittlung für das Erkennen, und die Abhängigkeit von der materialisirten, schwer und finster gewordenen Natur. Deprimirt war die primitive freie Immanenz des Menschen in Gott, und seine durch diese Immanenz bedingte normale Seynsweise. Deprimirend, und als dermalige Existenzweise des Menschen vorherrschend, erschien die Abstraction.

So zeigt sich, was überwunden werden muß, damit wir aus dem Zustande des innern Widerspruchs, des Gegensatzes und des Zwiespalts in die Wahrheit eingehen, um in ihr frei zu werden. Die auf sich selbst sich con-

centrirende Abstraction ist es, welche der Erkenntniß der Wahrheit und der Immanenz in ihr entgegen steht.

Im Menschen giebt sich das dunkle Bewußtseyn der verlornen Region seines normalen Seyns in der Wahrheit unmittelbar durch den Grundton seines jetzigen Seyns, durch die Wehmuth kund, durch die Sehnsucht, welche in seiner jetzigen Weise des Daseyns nichts dauernd stillt und befriedigt. Dieser Grundton kündigt sich schon in flachen, vorzugsweise nach außen reflectirenden Naturen als innere Leere und Oede an, während er tiefer als Wehmuth erklingt. Diesen Eindruck der Wehmuth macht auch die Natur, wenn in ihrer jetzigen Erniedrigung sich die Spuren der lichten Schönheit und Harmonie ihrer frühern Seynsweise darstellen, und diese sich in ihren sanftern und magischen Erscheinungen äußern. Sage nicht daß der Mensch dieses in die Natur hinein fingire! Denn noch hat die Natur, welche nicht selbst weiß und erkennt, ihr obgleich verdunkeltes und beschränktes Erkanntseyn am Menschen, und in ihm kommt zum Bewußtseyn, was sie unbewußt ausdrückt. Denn „alle Creatur seufzt nach Erlösung“, und für alle Creatur wurde durch die Erlösung der Weg zur Restauration ihrer normalen Seynsweise eröffnet. Aber wie die Natur in ihrer normalen Seynsweise an den Menschen gebunden war, so ist sie es auch hinsichtlich ihrer Restauration; und wir haben das feste Wort, daß einst, wenn die Restauration des Menschen vollbracht ist, auch ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn werden.

Das in positiver Abstraction und Verneinung sich

fixirt habende Princip des Bösen konnte nun auch in der materialisirten, abstract und finster gewordenen Seite der Natur sich festsetzen. So fixirte es sich als Unheil brütende und tückische Macht und Zerstörungssucht in manchen ihrer Regionen, und so wurde von hieraus auch eine blinde Despotie der nun inficirten Natur über ihren frühern Herrscher, den Menschen, als der Synthese des Geistes und der Natur, begründet. Vom Lager der Zerstörung aus verbreitete sich der Schatten des Todes über alles Leben.

Wie im Menschen, so war nun auch in der Natur der Widerspruch und der Kampf der Gegensätze entzündet. Wir hören und empfinden, aber verstehen nicht das Geheul des Sturms und die bebende Erde, den Selbstzerstörungskampf der Elemente dieses einst lichten und harmonischen, jetzt aber sich im innern Zwiespalte selbst unablässig verschlingenden und wiedergebährenden, von sich selbst nichts wissenden Seyns, an welches nun unser Daseyn rettungslos geschmiedet wäre, ohne die Erlösung und die Restauration des Reiches der Wahrheit und der wahren Freiheit.

Die höhere Harmonie, von welcher Einige reden, worin sich die scheinbare Zerstörungssucht auflösen soll, die Einigkeit, welche sich auch im zerstörenden Kampfe der Elemente offenbaren soll, und die wir nur aus Kurzsichtigkeit nicht wahrnehmen sollen, dies ist nur eine Ehrenrettung des Schöpfers, deren derselbe nicht bedarf. Denn nicht er, sondern der Fall des Menschen brachte die Zerrüttung in die Natur, und stellte sie dem inficirenden Einflusse der Region des Bösen bloß.

Das dunkle Bewußtseyn von dem ursprünglichen lichten und immateriellen Seyn der Natur, als der primitiven, normalen Activität der Natursubstanz, und die Depression dieser normalen Activität durch die Materialisirung spricht sich schon in den frühen hylozoistischen Systemen und in den Mythen aus, welche die Natur beseelten, obwohl dieselben, als allein vom Standpunkte des Selbstbewußtseyns ausgehend, dessen geistiges Princip in die Natur hineintrugen. Nicht aber ein geistiges Princip beseelt die Natur, denn ihr fehlt das Wesen des Geistes, das Selbstbewußtseyn; sondern ihr verhülltes lichtes Seyn ist es, was zuweilen durch die deprimirende Materialisirung durchblitzt, und sich dem Menschen darstellt. Das ist es, was aus der Natur als etwas Verwandtes zu uns spricht; denn mit uns hatte sie ja einst ihr harmonisches, normales Seyn, uns war sie immanent, von uns war sie gekannt und geliebt.

Die Spuren der frühern Seynsweise der Natur, ihre schönen und harmonischen Erscheinungen regen die gleiche Harmonie unsers Innern, die Spuren unserer frühern Seynsweise an; wie die Erscheinungen der Abstraction, der verfinsterten und mit dem Gifte der Zerstörungssucht inficirten Seiten der Natur den Erscheinungen der gleichen Seiten am Menschen sich analog erweisen. Auch im Menschen tritt noch außer den seltnen und von seinem Willen unabhängigen Erscheinungen des tiefern Geisteslebens, auch innerhalb des Bereichs seines jetzigen beschränktern Kreises des Selbstbewußtseyns das deprimirte Seyn seiner primitiven,

normalen Existenz hervor. Dies zeigt sich vorzüglich in den der Abstraction entgegengesetzten unmittelbaren Energien des Geistes in den Principen der Uneigennützigkeit, der reinen Zuneigung, des edlern Gefühls, welches in seiner reinsten und höchsten Sphäre dem intuitiven Erkennen nahe kommt. Aber dieses sind überall nur disjecti membra poetae. In beiden Kreisen der Existenz kämpfen widersprechende Principe und die Gesetze verschiedener Regionen. Wie sich ein heller Frühlingsmorgen und eine stürmische Winternacht in demselben Kreise der Existenz entgegengesetzt sind, so sind sich in einem andern Kreise die reine und heitre Harmonie des Innern und die reißenden Ströme wilder Leidenschaft entgegengesetzt.

Das Verhältniß des Menschen und der Natur, sowohl in der primitiven als auch in der gefallenen Seynsweise, rechtfertigt auch die Analogien und die geistreichen Paralellen, welche die Naturphilosophie zwischen den Erscheinungen der Natur und des geistigen Lebens aufzustellen versucht hat, und wodurch überraschende Resultate gewonnen sind, welche wahr bleiben auch wenn der Standpunkt der Identität des Subjects und Objects verlassen wird, weil sie von diesem Standpunkte unabhängig sind. Denn, wenngleich die Relation des Menschen zur Natur durch die Abstraction verdunkelt und verändert ist, so ist die Natur doch nicht gegen den Menschen abgeschlossen, so daß nur die Empirie an ihr als an einer Schaale herum zu tasten vermögte, und nur durch Vermittlung der zerstreut aufgesammelten Glieder auf die lebendige Gestalt zu schließen wäre.

Zwar tritt die Vermittlung als die jetzige Weise des menschlichen Erkennens auch hier ein, und faßt das Leben der Natur in seinen verschiednen Richtungen und Aeußerungen in der Form von Gesetzen auf. Allein dieses Leben ist eben das immaterielle Seyn der Natur selbst, und das frühere intuitive Erkennen dieses immateriellen Seyns ist jetzt in das Erkennen desselben als der Naturgesetze übergegangen. Erkennbar ist daher die Natur soweit sie primitive Activität ist, ein immaterielles Seyn hat, das als ein Gesetz der Erscheinung durch Vermittlung derselben aufgefaßt wird, und mit dieser seiner Manifestation als seiner Form identisch ist, obwohl in seinem ursprünglichen und normalen Wirken durch die aus einer fremden Region eingedrungenen, der Natur ursprünglich abnormen Gesetze der Materialisirung gehemmt, und durch den Einfluß dieser ihr abnormen Gesetze der Abstraction und Zerstörungssucht in den Zustand des Zwiespalts und Kampfes versetzt. In das sich als Gesetz der Erscheinung manifestirende primitive und immaterielle Seyn der Natur kann nun der Geist, durch Vermittlung erkennend, eingehen, und es in seinen Manifestationen zum Wissen erheben, wie er es einst unmittelbar intuitiv in seiner concreten Totalität als in seiner Einheit erkannte, da die Natur in ihrer primitiven Seynsweise noch dem Menschen in seiner normalen Weise der Existenz immanent war. Es braucht aber die Natursubstanz nicht selber Geist zu seyn, damit der Mensch sie erkenne, obwohl sie eine dem Geiste homogene Seite haben muß. Diese aber hat sie auch, da sie wie der Geist primitive Activität

ist, obwohl bewußtlos und deshalb nicht Geist. Diese primitive Activität der Natursubstanz wird im Menschen zunächst durch Vermittlung seiner Leiblichkeit, als seiner Naturseite, zum Bewußtseyn erhoben, und manifestirt sich so homogen mit dem Selbstbewußtseyn des Geistes von seiner primitiven Activität, daß Beide unter einen Begriff, den der Kraft gebracht werden, obwohl mit bestimmter Festhaltung der wesentlichen und radicalen Differenz beider qualitativ verschiednen Substanzen des relativen Seyns, des selbstbewußt und somit frei wirkenden Geistes, und der bewußtlos wirkenden, der Nothwendigkeit unterworfenen Natur, deren wesentliche Verschiedenheit von der Geistessubstanz eben durch den Begriff des bewußtlos Wirkenden festgehalten wird.

Es kann daher der Natursubstanz mit Günther kein Bewußtseyn vindicirt werden. Zwar hält Günther den Dualismus der Substanzen anfangs sehr fest, aber indem er fortschreitend der Natursubstanz ein Bewußtseyn beilegt, obwohl nur ein nach außen geworfenes, um das Thierreich nicht von der Sphäre der Natursubstanz auszuschließen, so kann die Geistessubstanz nur noch dem Grade nach, durch das bey ihr zum Selbstbewußtseyn gesteigerte Bewußtseyn, nicht aber der Art nach von der Natursubstanz unterschieden werden. Der Geist ist wesentlich Selbstbewußtseyn und erkennend, die Natur wesentlich bewußtlos und somit nicht erkennend. Hat das Thier nun nur ein nach außen hin geworfenes Bewußtseyn, in so fern als es den Eindruck vernimmt und ihm nothwendig unmittelbar folgt, so

ist in ihm nicht Geist und nicht ausschließlich Natur. Vielmehr erscheint das immaterielle Princip seines blos empfindenden Bewußtseyns nicht als Geist, sondern nur als Seele, als in der Empfindung nur dunkel wahrnehmendes, nicht aber sich erkennend objectivirendes, folglich ebenfalls der Nothwendigkeit unterworfenes Lebensprincip.

So ergiebt sich daß wie im Menschen Geist, Seele und Leib, das Erkennende, das Empfindende und das bewußtlos Wirkende als drei Accidenzen oder Grundvermögen seines Wesens, welches eben deren concrete Totalität und lebendige Einheit ist, sich zeigen, das Thier nur zweie derselben, Seele und Leib, das Empfindende und das bewußtlos Wirkende besitzt, während in der Natur das bewußtlos Wirkende, das als Körper (Leib ohne Seele) mit sich identisch ist, allein sich darstellt. Eine höhere Existenzweise aber hat im Menschen die Seele wie im Thiere, weil sie im Menschen das vereinigende Band des Geistes und der Natur ist, und der Geist das, womit er sich vereinigt, in seine höhere Region erhebt. Vergeistigt ist daher im Menschen die Seele als hier das Mitwirkende des erkennenden, selbstbewußten Geistes, während das dumpfe Bewußtseyn, die dunkle Empfindung der Thierseele an die Außenwelt und die sinnliche Existenz gekettet, und wie die Natur der Nothwendigkeit unterworfen ist, somit von dieser Seite und in so fern mit der Natur unter einen Begriff gebracht werden mag, wobei jedoch die qualitative Verschiedenheit, das, obgleich nur empfindende Bewußtseyn des Thiers, fest zu halten ist.

Doch diese Andeutungen mögen zunächst nur die Schwierigkeiten zeigen, welche sich dem tiefern Eindringen zur Erreichung klarer, umfassender Erkenntniß hier überall entgegen stellen, wo zu den Substanzen und deren Verhältnissen zu einander fortgegangen werden soll. Denn wie der Mensch sich nicht substantiell zu objectiviren, mithin überhaupt Substanzen nicht unmittelbar zu erkennen vermag, so kann er sich auch nicht unmittelbar in seinem Wesen, sondern dieses nur in dessen Manifestationen erkennen, und hier wird die concrete Einheit zur Mehrheit der Erscheinungen. In seiner frühern normalen Seynsweise mogte der Mensch diese nun durch sie selbst in ihrer concreten Einheit intuitiv erkennen, und so zwar keine unmittelbare Erkenntniß der Substanzen selbst, aber doch eine unmittelbare Einsicht in den Gehalt ihrer concreten Totalität und dessen Identität mit sich selbst, und das normale Verhältniß derselben zu einander gewinnen. Aber seit dem Falle des Menschen führt die Mehrheit der Erscheinungen nicht mehr normal auf ihre concrete Einheit hin, da jene sich einander vielfach zwiespaltig entgegen stehen, indem ihre concrete Einheit nicht mehr in ihrer ursprünglichen Integrität ist, sondern deren Inhalt sich gegen einander in größern oder geringern Grade abstract verhält, seit die primitive Einheit unsers Wesens desintegrirt ist.

So treten überall die Räthsel hervor, welche in philosophischen Systemen gewöhnlich übergangen werden. Doch sollten sie dort eben ihre Stelle und Auflösung finden, weil nur der Geist erkennt, und ein

wahres philosophisches System ein System der Wahrheit ist. Die Wahrheit aber muß Alles umfassen, und in ihr muß Alles, in wie fern und so weit es Wahrheit hat, erkannt werden. Aber wir hoffen in unserer dermaligen Seynsweise vergebens auf dieses allumfassende System der Wahrheit, auf diese All-Erkenntniß. Wir sind nicht mehr was wir waren, und wie unser Seyn so unser Erkennen. Mit der Depression unserer normalen Existenz, und der Desintegration unsers Wesens, als Object des Selbstbewußtseyns, wurde auch unsere Erkenntnißweise deprimirt, unsere Intelligenz verdunkelt. Da wir nur noch durch Vermittlung erkennen, so entzieht sich uns die umfassende und vollendete, mithin klare Erkenntniß alles dessen, was der Geist nicht in seinem Selbstbewußtseyn ganz und in seiner Wurzel zu sich zu vermitteln, was er nicht aus sich reproducirend und reconstruirend, gewissermaßen hervorbringend zu erkennen vermag. Deshalb vermögen wir weder den Begriff unsers eignen Wesens, noch den Begriff der Natur vollkommen wieder zu erlangen.

Dreißigster Brief.

Jean Paul sagt in seinem Vita-Buche daß die Worte Shakespeares: „we are such stuff as dreams are made of, and our little life is rounded with a sleep", ganze Bücher von ihm erschaffen hätten.

Eben so kann der Gedanke Herders „daß Eloah nach Erschaffung der Welt ruhte, und so verborgen ist auf dem Schauplatze seiner Schöpfung, als ob alles sich selber gemacht hätte", als das Princip der negativen Seite der Jacobischen Philosophie betrachtet werden, welche Gott im unmittelbaren Bewußtseyn findet, und im vermittelten Wissen verliert. Ueberhaupt giebt es Gedankenblitze, aus denen sich oft ein ganzes System entwickelt. Ein solcher Grundgedanke bildet dann den eigentlichen, belebenden Geist des Ganzen, und erst von ihm aus ist ein vollkommnes Verständniß des Wesens und Characters eines Systems, und eine richtige Würdigung desselben zu erreichen. Dieser Keim, welcher den nisum formativum des Ganzen enthielt, ist aber nicht immer das an die Spitze stehende, mit Schwabacher Schrift gedruckte Princip. Es mag vielmehr derselbe beim Aufführen des Systems dem Bauherrn wohl selber fremd werden, so daß nachher nur ein Kritiker, wie etwa Hamann, fähig ist jenen ursprünglichen Grundgedanken zu entdecken, und das etwaige *πρωτον ψευδος* darin aufzudecken.

Dies führt mich auf eine neuere Beurtheilung *) des Hegelschen Systems, welche von manchen Seiten dem Verständniß dieser Lehre näher bringt, ungeachtet der Kritiker das System nicht von seinem Keime und Centro aus beurtheilte. Zudem hätte diese Kritik, da sie sich als ein Richterspruch ankündigt, einen würdi-

*) Ueber die Hegelsche Lehre, oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus. Leipzig 1829.

gern Ton und eine andere Weise der Beurtheilung des Systems erfordert. Denn ein so streng wissenschaftliches System, wie das Hegelsche, verlangt eine ruhige, eindringende, das Gute in ihm und den Werth seiner Leistungen anerkennende und unpartheiisch würdigende Beurtheilung. Mag auch das Urtheil über jenes System noch so verschieden seyn, so zeigt es doch den höchsten Scharfsinn und die tiefste Selbsterfassung des auf sich selbst basirten Geistes, welche sich je wissenschaftlich aussprach, so daß in mancher Beziehung die Intelligenz dadurch wahrhaft aufgeklärt ist, es die wichtigsten Fortschritte veranlaßt hat, so wie es solche nach allen Richtungen hin noch fortwährend veranlaßt. Von allem dem, was auch der Abgeneigteste beim ersten Blick schon als hohes äußeres Verdienst der Hegelschen Lehre, selbst abgesehen von deren reichen innern Gehalt, wird anerkennen müssen, schweigt jene Kritik, während doch dieselbe, und so viele andere Schriften, die als halbbefreundet oder feindlich sich mit der Hegelschen Philosophie in Verhältniß setzten, sich vergebens bemühen würden es zu verbergen wie viel sie von derselben gelernt haben. Ja die geistige Macht der Hegelschen Philosophie ist so stark, daß es kaum möglich ist über Hegel bestimmt, d. i. in seiner eignen Terminologie zu sprechen, ohne auch im Sinne seines Systems zu sprechen, und sich darin fast wider Willen als einverstanden zu finden. Eine solche Wirkung vermag der Schlangenbetrug der Sprache nicht allein hervor zu bringen, sondern es muß daran die Macht der Wahrheit Antheil haben, die sich in einer concre-

ten geistigen Production manifestirt, auch wenn das Resultat dieses Systems, so fern es pantheistisch oder superlativ monotheistisch zu einem absoluten Wissen fortgeht, für den Kreis der Endlichkeit, also für den Menschen und die Philosophie als Wahrheit negirt werden muß.

Durch die Hegelsche Philosophie ist vom Standpunkte der Einheit des Subjects und Objects das genetische Erkennen als das allein wahrhaft umfassende und ergründende hervorgetreten. Baader aber hat es erst auf den wahren Standpunkt geführt, und seine darauf bezüglichen Sätze *) gewähren eine tiefe Einsicht in das Erkennen überhaupt.

Wie ich vorhin bemerkte, daß durch das Erkennen des Keims, welcher den nisum formativum des Ganzen enthielt, eine wahre Erkenntniß dieses Ganzen bedingt sey, so ist überhaupt jede wahre Erkenntniß nur vom Centro aus möglich. Demnach wird nur der wissend Hervorbringende das Hervorgebrachte vollkommen erkennen, indem das Urbild als Idee in ihm ist, er dieses als identisch mit sich weiß, und ihm das Abbild oder Product in jenem Originale immanent bleibt. So ist das Wissen des Urbildes, als der Idee des Products, ein Wissen der Identität des Subjects und Objects, mithin im absoluten Geiste ein absolutes Wissen. Durch dieses Wissen des Urbildes wird die Er-

*) Vorlesungen über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit, von Franz Baader. I. Heft. München 1827.

kenntniß des Abbildes, des Products genetisch, es wird in seinem Princip und Wesen, in dessen Entfaltung und in seinen Relationen erkannt, aber als Abbild nicht identisch mit dem Urbilde, sondern demselben entsprechend. Das wahre Erkennen setzt demnach im erkennenden Geiste ein Wissen der Identität des Urbildes mit dem Erkennenden und ein Erkennen des Urbildes im Abbilde voraus, wodurch der Erkennende sich selbst, nämlich die mit ihm identische Idee des Products in diesem, das Urbild im Abbilde findet, und sich so im Erkennen des Products mit sich zusammenschließt.

Hiernach ist der Unterschied zwischen Wissen und Erkennen näher dahin zu bezeichnen, daß durch Wissen das Bewußtseyn der Identität des Subjects und seiner Idee des Objects, durch Erkennen das damit eintretende Bewußtwerden, daß das Abbild dem Urbilde, das Object der Idee entspricht, ausgedrückt werde. Die Hegelsche Philosophie, nach welcher der Geist sich mit seinen Besonderungen auf den verschiednen Stufen seiner Entwicklung identisch weiß, ist daher mit Recht als das absolute Wissen, nicht das absolute Erkennen bezeichnet worden, da sie nur ein Urbild und kein Abbild, nur die Idee und kein Product statuirt.

Das vollendete, das eigentlich genetische Erkennen, das absolute Wissen kann daher nur dem Creator zukommen, welcher, als allein sich substanziell objectivirend, auch allein absolut wissend hervorbringend, schaffend ist, daher allein sein Geschaffenes absolut im Urbilde weiß, und als Abbild absolut erkennt. So ist dem Creator die Creatur absolut und primitiv imma-

nent, da sie als in ihm begründet und mithin auch durch ihn forterhalten, und als von ihm absolut gewußt und erkannt, in ihm ihre Wahrheit hat. Denn das Hervorgebrachte hat seine Wahrheit am Hervorbringer, die Creatur am Creator, welcher deren Grund ist, und sie allein in Dem, was sie ist, vollendet erkennt. Die Region der Wahrheit für den Menschen ist daher die Immanenz im Creator, das Sich Erkennen des Menschen in Dem, worin er seine Wahrheit hat, indem der Mensch hier in seiner Begründung und seinem absoluten Erkanntseyn sich erkennend, sich als in seiner normalen Region befindet, und hier von dem ihm abnormen Gesetze einer niedern Region und somit von dem Widerspruche frei ist.

Da das absolute Wissen und Erkennen vom absolut wissenden Hervorbringen, vom Schaffen bedingt ist, so kann dem Menschen nur ein abgeleitetes Wissen und Erkennen zukommen, das nur die Manifestation, nicht aber unmittelbar die Substanz erreicht und daher nie zur absoluten Vollendung fortgehen kann. Denn es fehlt ihm das Wissen des Urbildes, der Idee, als mit ihm ursprünglich identisch, und er muß daher dieselbe in der Manifestation erst zu sich intuitiv oder durch Vermittlung zum Bewußtseyn bringen, und sie zum Begriff erheben, um so das abgeleitete Wissen des Urbildes zu gewinnen, und das Abbild diesem entsprechend zu erkennen. Wie nun der absolute Geist der absolute Hervorbringer, Schöpfer der Creatur ist, und mithin deren mit ihm identisches und bei ihm bleibendes Urbild und somit seine schaffende Idee im Abbilde in

der Schöpfung manifestirt, so erkennt der Geist des Menschen das ihm Homogene, das Geistige, die Idee auch in den Objecten, findet das ihm Gleiche in denselben und erhebt sie darin zum Begriff. Denn indem er dies in den Objecten findet, gewinnt er ein Bild derselben, was er als abgeleitetes Urbild, als in ihm zum Bewußtseyn gebrachte Idee, in so fern mit sich identisch weiß, und das Object als dieser entsprechend erkennt, so daß mithin das Erkennen des Objects im Allgemeinen ein abgeleitetes und kein ursprüngliches, eigentlich genetisches ist.

Wo der Mensch aber selbst ein wissend Hervorbringender ist, da erhebt sich sein Wissen und Erkennen auf eine höhere Stufe. Denn obgleich der Mensch, da er sich nicht substanziell zu objectiviren vermag, auch nichts zu schaffen, nicht Substanzen wissend hervorzubringen vermag, so vermag er doch zu formiren und sich in der Formation zu manifestiren, da er im Selbstbewußtseyn sich in seiner Form als in der Manifestation seines Wesens objectiviren kann. Seine Hervorbringungen sind daher Formationen, und in diesen weiß er das Urbild, die Idee der Formation, als mit ihm identisch, erkennt das Abbild, die Formation, als diesem entsprechend, und manifestirt so das in ihm seyende Urbild und darin sich selbst im Abbilde. So weiß der Künstler die Idee des Kunstwerks als mit ihm identisch und als Urbild in ihm bleibend. Sein Erkennen des Kunstwerks ist daher nicht mehr ein abgeleitetes, sondern ein ursprüngliches Erkennen, indem der Künstler sich selbst im Kunstwerke als in seiner Manifesta-

tion, das Urbild im Abbilde erkennt. Das Kunstwerk hat daher am Künstler seine Begründung und Wahrheit, ist ihm immanent. Aber diese Immanenz ist in so fern nur partiell zu nennen, als sie nicht die Substanz sondern die Formation befaßt. Dieses Erkennen ist daher nur in Beziehung auf die Formation genetisch, und dieses partiell genetische Erkennen ist das einzige, was dem Menschen zukommt. Es kann dieses aber vollendet genannt werden in so fern als eben die Formation das Kunstwerk macht, und diese ganz dem Künstler angehört. Wo nun überhaupt die Hervorbringung in der Formation rein aufgeht, wie in der unmittelbaren Manifestation des Geistes im Worte, da wird das genetische Erkennen auch für den Menschen ein absolutes Wissen der absoluten Identität des Subjects und Objects. Denn das Wort ist ein wahres Subjectobject, indem der Geist, sich selbst aussprechend und darin formirend, sich unmittelbar in dieser Formation seiner selbst mit sich zusammenschließt und so mit sich identisch bleibt.

Diese auf das Erkennen gerichteten Bemerkungen erläutern auch die in einem frühern Briefe gemachten Aeußerungen über die Phantasie als schöpferische Energie des Geistes, und über die formell schaffende Gestaltung des innern Gehalts durch den Dichter und Künstler. In Beziehung auf den dort als Stufe des Genies angedeuteten hohen Grad dieser bildenden Energie, wo die Idee als klares Urbild sich der innern Anschauung darstellt, ist jetzt hinzu zu fügen daß auf dieser seltnen Stufe das abgeleitete Erkennen des Urbil-

des sich durch die innere hohe Kraft der Formation dem intuitiven Erkennen concreter Totalität sehr zu nähern scheint, und sich nicht durchaus als ein durch Vermittlung erlangtes darstellt. Hier manifestirt sich mithin die primitive Activität des Geistes in einem vorzüglichen Grade und überwindet die Depression des Erkennens in der jetzigen Seynsweise. So erscheint auch hier wieder die jetzt deprimirte frühere normale Existenzweise des Menschen, und zwar tritt diese hinsichtlich des Erkennens auf eine Weise hervor, welche an die clair-voyance, das Aufblitzen des verborgenen tiefern Geisteslebens gränzt, so wie sie hinsichtlich der hohen gestigen Energie an die bereits als der normalen Seynsweise angehörig bezeichneten, ebenfalls der Abstraction entgegengesetzten, und auch wohl genial genannten Energieen des Geistes in den Aeußerungen der höchsten Uneigennützigkeit, der höchsten Gefühle u. s. w. erinnert.

Ein Rückblick auf die Andeutungen über das Erkennen überhaupt, stellt verschiedne Grade für dasselbe nach den verschiednen Standpunkten dar, welche theils durch den verschiednen Character der primitiven und gefallenen Seynsweise des Menschen, theils durch das Verhältniß der Immanenz des Objects der Erkenntniß zum Erkennenden bestimmt werden. In letzterer Beziehung ergiebt sich:

a. der Standpunkt des ursprünglichen, eigentlich genetischen Erkennens, wo der Erkennende ein wissend Hervorbringender ist, welches mithin für den

Menschen in Beziehung auf das Erkennen seiner Formationen gilt;

b. der Standpunkt des abgeleiteten Erkennens, indem der Geist das ihm Homogene, die Idee in den Objecten erkennt, und so ein abgeleitetes Urbild derselben gewinnt.

In Beziehung auf die verschiedne Seynsweise des Menschen erscheint sein Erkennen

a. in der primitiven, normalen Weise der Existenz als intuitiv; es wird das Wesen in seiner Manifestation in der concreten Totalität seiner lebendigen Einheit unmittelbar erkannt.

b. In der jetzigen gefallenen Seynsweise ist dagegen das Erkennen durch den Einfluß des Zustandes der Abstraction auf den Menschen und die Natur in der Regel der Vermittlung unterworfen.

Wo indeß auch in der jetzigen Seynsweise des Menschen der Zustand der Abstraction nicht eintritt, wie bei den Verhältnissen, wo das ursprüngliche, genetische Erkennen Statt findet, da wird auch das Erkennen intuitiv, so daß mithin das genetische Erkennen zugleich ein intuitives ist. Das abgeleitete Erkennen war in der frühern Seynsweise ebenfalls intuitiv, während es jetzt in der Regel ein vermitteltes ist. Noch ist hier in Beziehung auf das Verhältniß des Erkennens zur Immanenz hinsichtlich der Region über und unter dem Menschen einiges anzuführen.

Die Immanenz des Menschen im Creator war im primitiven Zustande von jenem unmittelbar gewußt, als daß Bewußtseyn der Identität seines Seyns mit

jener Immanenz. Es war aber hiermit dieselbe nicht auch schon als Gesetz und Bedingung jenes normalen Seyns aufgefaßt, weil sie noch nicht erkannt war, da sich der Mensch in seinem Verhältnisse zur höhern Region noch nicht in seiner Freiheit erfaßt hatte, mithin seine wahre Persönlichkeit nach dieser Seite hin noch unvollendet war. Denn das Erkennen ist sowohl von dem Bewußtseyn des Gegensatzes des Subjects und Objects, als auch von der damit zugleich eintretenden psychologischen Freiheit, als der Energie des Selbstbewußtseyns im Verhältnisse zum Gegenstande der Erkenntniß, bedingt, da der Geist nur sich selbst wissend und bei sich seyend, Anderes und sein Verhältniß zu diesem Andern erkennt. Indem daher jene unmittelbar gewußte, primitive Immanenz des Menschen im Creator zu einer erkannten erhoben wurde, dadurch daß der Gegensatz als eine Verneinung derselben im Menschen zum Bewußtseyn gebracht wurde, so hatte damit zugleich der Mensch sich in seiner Freiheit auch im Verhältnisse zur höhern Region erfaßt. So war nun der Mensch mit der höhern Region in ein freies Verhältniß getreten, und es war mithin in seine Macht gegeben, in seiner normalen Seynsweise mit erhöhter wahrer Persönlichkeit in der Immanenz zu verharren, und sich in ihr frei zu fixiren, indem er die bis dahin Statt findende Fallbarkeit der primitiven Seynsweise durch die mit dem Erkennen seines freien Verhältnisses zur höhern Region eingetretne Steigerung der Energie des Geistes überwand, — oder zu streben sich jener Immanenz zu entziehen, und abstract für sich zu

seyn. Da nun der Mensch sich abstract auf sich concentrirte, so gereichte ihm die erlangte Stufe des Erkennens zum Verderben, und seine in dieser Erkenntniß erhöhte Persönlichkeit wurde zur falschen Selbstigkeit.

Die Immanenz der Natur im Creator ist abseiten der Natur bewußtlos, und mithin durchaus der Nothwendigkeit unterworfen. Aber der Mensch sollte den Creator auch in der Natur, als das Abbild deren im Creator seyenden Urbildes erkennen, und so durch sich das Opfer der bewußtlosen Creatur dem Höchsten darbringen. Auch war ihm in seinem primitiven Zustande das intuitive Erkennen der Natur gegeben, damit er ihr abgeleitetes Urbild in ihm hätte, da sie zu ihm in das Verhältniß der Immanenz gesetzt war. Der Mensch vermogte aber die Natur, als die Region unter ihm, in seinem primitiven Zustande intuitiv zu erkennen, da er sich in seinem Verhältnisse zu ihr sofort in seiner Freiheit erfaßte, weil sie ihm als Object, im Gegensatze zu sich als Subject, erschien. Jene Immanenz der Natur im Menschen war zwar keine vollendete, weil nicht ursprüngliche, da das Erkennen nur abgeleitet war, aber sie war auch eine andere wie die Immanenz der Formation. Denn die normale Seynsweise der Natur war an die normale Seynsweise des Menschen geknüpft, und die Immanenz war, wenn auch nicht begründend, doch erhaltend, so daß mit dem intuitiven Erkennen auch dem Menschen die unmittelbare Einwirkung auf die Natur verliehen war. Das dunkle Bewußtseyn der Bedingungen dieser Immanenz der Na-

tur im Menschen äußert sich in der alten Vorstellung vom Mikrokosmus, dem die Idee zum Grunde liegt daß der Mensch das Urbild der Natur in sich trage, und er dieselbe als dessen Abbild erkenne. Auf die Immanenz und das intuitive Erkennen ist auch die Stelle in der Genesis (2. Cap. 19) zu beziehen.

Nachdem durch den Fall des Menschen das ursprüngliche Verhältniß der Natur zu ihm verändert worden, und sie in ihrer Abstraction gegen ihn materialisirt war, so wurde auch in seiner verdunkelten Intelligenz das Urbild der Natur verdunkelt und das intuitive Erkennen und seine Macht über sie deprimirt, und alles dieses dem Gesetze der Vermittlung unterworfen. Weil aber die primitive Seynsweise des Menschen und der Natur nicht zerstört und vernichtet, sondern nur durch die Uebermacht des Gesetzes der niedern Region deprimirt ist, so treten auch die Spuren des frühern Verhältnisses der Immanenz der Natur im Menschen noch jetzt in einzelnen Erscheinungen hervor. So bricht in somnambulen, magnetischen, begeisterten Zuständen das intuitive Erkennen und das den Gesetzen der Materialisirung entzogene unmittelbare Wirken oft auf eine höchst auffallende Weise hindurch. Ja, wenn wir das Christenthum als die durch die Erlösung begründete Anstalt zur Reintegration des desintegrirten Menschen, und zur Restauration des primitiven Zustandes betrachten, so dringt sich uns die Bemerkung auf, daß der Beginn dieser Reintegration und Restauration sich schon in einzelnen Erscheinungen bei Denen zeigte, in wel-

chen der Geist des Christenthums durchdringend lebendig wurde, und sie ganz erfüllte.

Vom Standpunkte der Einsicht daß der primitive Zustand der Natur nicht destruirt sondern nur deprimirt und dem Gesetze einer niedern Region unterworfen worden, ist auch die zur Bestreitung der vom Stifter des Christenthums gewirkten Wunder aufgestellte Behauptung abzuweisen, daß dadurch die Gesetze der Natur verletzt seyen. Dem Logos, dem Worte, in welchem alle Dinge erschaffen worden, blieb die Natur in ihrer ursprünglichen Seynsweise absolut immanent, und das Gesetz der niedern Region, welchem sie durch den Menschen und für den Menschen unterworfen worden, war für jene Immanenz keine Schranke. Im Wunder erscheint daher die primitive Seynsweise der Natur als befreit von dem Gesetze der niedern Region, welches sie in der Abstraction und Materialisirung erhält. Deshalb stellt sich in den Wundern, wovon das neue Testament Zeugniß giebt, überall die Ueberwindung des Gesetzes der niedern Region, und der dadurch in der Natur fixirten zerstörenden Principe, in deren Manifestation als Krankheit, Tod u. s. w. durch das Gesetz der höhern Region und der primitiven normalen Seynsweise der Natur dar.

Noch muß ein Gegenstand berührt werden, wodurch eine Lücke ausgefüllt wird, welche sich beim Rückblick auf die erlangten Resultate in Beziehung auf den Menschen und die Natur in ihrer normalen und in ihrer desintegrirten Weise der Existenz, so wie ihrer daraus hervorgehenden Relationen in beiden Seynsweisen er-

giebt. Dieser Gegenstand ist die gewöhnliche Vorstellung, wonach die Synthese des Geistes und der Natur zur lebendigen Einheit im Menschen als absolut trennbar, und zunächst als durch den Tod absolut getrennt werdend, betrachtet wird. Dadurch wird indeß jene lebendige Synthese durchaus zu einer Zwangsverbindung heterogener Substanzen gemacht, wodurch der Geist an die Natur gekettet worden. Daraus aber folgt daß der Mensch erst dann in seine normale Existenzweise übergeht, wenn er aufhört Mensch d. i. lebendige Einheit des Geistes und der Natur zu seyn, und wenn allein Geist ist, so wie daß der menschliche Geist erst dann seine Vollkommenheit erreicht, wenn er naturlos und somit sinnlos geworden ist. Das Heil des Menschen soll also in der Zerstörung seines Wesens als Geist, Seele und Leib in ihrer lebendigen Einheit, es soll in der Entmenschung bestehen, und das Heil des Geistes als des erkennenden Princips darin, daß ihm alle Organe der Erkenntniß genommen werden, so wie daß seine Formation in der Persönlichkeit, als der sich wissenden Einheit des Geistes, der Seele und des Leibes destruirt und der Geist formlos geworden ist, mithin sich nicht mehr zu manifestiren vermag, und mit den Objecten der Erkenntniß und des Wirkens nicht mehr in Verhältniß treten kann. Diese Vorstellung fand ihren zureichenden Grund in der empirischen Kenntniß vom Tode, als der Trennung des Materiellen und Immateriellen. Dieser Grund mußte um so entscheidender scheinen, als man bei der Nichtannahme eines primitiven und durch den Fall depri-

mirten Zustandes, die Materialisirung für das ursprüngliche Gesetz und den normalen Zustand der Natur ansah, und das Prädicat des Immateriellen lediglich dem Geiste oder der Seele beilegte, welche Letztere man als erkennend vorzugsweise Geist nannte. So wurden die natürlichen Vorstellungen einer gestalteten Fortdauer nach dem Tode, einer auch nach der Trennung vom materiellen Leibe sich erhaltenden Form des Menschen, und damit seiner selbst in der lebendigen Einheit des Geistes, der Seele und des Leibes, als der nach den verschiednen Regionen der Creation hingewandten, und alle Erkenntniß derselben bedingenden Momente dieser concreten Einheit verworfen. Es wurden vielmehr diese sich allgemein verbreitet findenden und schon in den Mythologien der alten Religionen sich aussprechenden Vorstellungen als leere Producte einer bildenden Phantasie, als Nothbehelfe für unser Erkenntnißvermögen betrachtet, welches nun einmal die Unvollkommenheit an sich habe, kein Wesen ohne Form denken zu können.

Aber wie in Beziehung auf alle Relationen des Menschen, so offenbaren auch hier die Grundlehren des Christenthums die Wahrheit, indem sie überall wo sie sich auf die Auferstehung und auf die Fortdauer nach dem Tode beziehen, die Fortdauer des Menschen in der Formation seiner Persönlichkeit, als Geist, Seele und Leib, bezeugen. Die Einsicht in Beziehung auf die primitive Seynsweise des Menschen und der Natur, und die durch den Fall bewirkte Erniedrigung dieser Seynsweise eröffnet auch das Verständniß der Art und Weise der Fortdauer des Menschen, als der lebendigen

Synthese des Geistes nnd der Natur, nach der Trennung von dem Gesetze der Materialisirung. Denn wie die Natur in ihrer ursprünglichen Seynsweise immateriell war, und erst durch den Fall des Menschen in die Materialisirung hinabgezogen und ihr immaterielles Seyn deprimirt wurde, so war auch die Naturseite des Menschen, dessen Leiblichkeit, ursprünglich immateriell und licht, und so mit dem Geiste in reiner Einheit und durchaus harmonischer Wechselwirkung in der Form der menschlichen Persönlichkeit vereinigt. Nachdem der Mensch aber in eine niedere Region hinabgesunken, die Natur nun der Immanenz in ihm entzogen, und sie durch das Princip der Abstraction und somit Verfinsterung, welches sich in ihr fixirt hatte, materialisirt war, so wurde auch die Naturseite des Menschen, seine Leiblichkeit, materialisirt, ihr Verhältniß zum Geiste abstract, und seiner Herrschaft sich entziehend, und es wurde die immaterielle Leiblichkeit deprimirt. An seiner materialisirten Leiblichkeit hatte jetzt der Mensch die Seite der Naturmacht und des darin fixirten Gesetzes der niedern Region, und dieses veränderte Verhältniß der Natur zum Menschen trat als Naturnothwendigkeit in sein Bewußtseyn. Indem nun der Mensch der Macht der verfinsternden und zerstörenden Principe bloßgestellt war, welche in der materialisirten Natur fixirt waren, so war damit der Kampf des Geistes und der materialisirten Natur im Menschen, der innere und äußere Widerspruch eingetreten, es war der Mensch dem Tode und allem Naturübel unterworfen. Aber im Tode, wo das in der Materialisirung fixirte zerstörende Prin=

cip seine höchste Gewalt über den Menschen ausübt, ist damit auch die Trennung des Menschen von der materiellen Leiblichkeit erreicht, indem das zerstörende Princip nicht den Menschen, sondern nur seine eigne Region, die materielle Leiblichkeit selbst, zu zerstören vermag.

So wird im Tode die immaterielle Leiblichkeit wieder frei von den Bänden der Materialisirung, und der Mensch tritt in so fern in die primitive Seynsweise ein, als in ihm nicht mehr der Widerspruch des Geistes und der materialisirten Leiblichkeit, und deren Kampf und abstractes Verhalten gegen einander Statt findet, sondern Beide in ihrer immateriellen Seynsweise in reiner Einheit verbunden sind. Aber auch nur in so fern tritt der Mensch mit dem Tode in die primitive Seynsweise ein. Denn der Tod befreit den Menschen nur von der materiellen Leiblichkeit, als der einen Folge seines Falles, nicht aber vermag der Tod ihn auch damit schon von der Verdunkelung der Intelligenz und des sich im Geiste fixirt habenden Princips der Abstraction und Verneinung zu befreien, und so den Menschen durchaus in die primitive, als dessen in Gott immanente lichte Seynsweise von selbst einzuführen. Denn wie der Mensch durch den Mißbrauch seiner Freiheit gefallen ist, so soll er auch durch den rechten Gebrauch derselben die Immanenz in Gott wieder zu erringen suchen, um so mehr als durch die Erlösung die Macht des verneinenden Princips gebrochen, die höhere Region dem Menschen wieder geöffnet, und ihm ihre Einwirkung wieder gewonnen ist. Ohne jenes Streben

nach Erreichung der wahren Immanenz aber bleibt die Verfinsterung des Geistes, und läßt auch die im Tode wieder hervortretende immaterielle Leiblichkeit nicht die primitive lichte Seynsweise gewinnen, da der in der Verneinung verharrende Geist sie dem Einflusse des Lichtreichs entzieht.

Unser Erdenleben ist nun die Region, wo jenes Ringen nach der Erreichung der wahren Immanenz in Gott um so mehr vorzugsweise Statt finden soll, als jenes Streben uns durch die Materialisirung unserer Leiblichkeit, und des dadurch herbeigeführten Einflusses des Naturübels auf uns, im irdischen Daseyn erleichtert ist. Denn dadurch ist dem Geiste sein deprimirter Zustand um so fühlbarer, und sein Streben sich ihm zu entziehen, der Folgen der Erlösung theilhaft zu werden, und den Einfluß der höhern Region zu seiner Regeneration und Reintegration zu gewinnen, um so stärker geworden, während nach dem Tode mit dem Aufhören des innern und äußern Widerspruchs und Kampfs des Geistes und der Natur, durch die wieder eintretende Einheit der immateriellen Seynsweise des Menschen, jenes Streben viel schwerer lebendig zu erhalten seyn wird.

Das Wie der Formation dieser immateriellen Leiblichkeit ist uns indeß verborgen, da dieselbe sich unserer Perception in unserm dermaligen deprimirten Zustande entzieht. Es sind uns auch darüber keine Offenbarungen gegeben, weil solches zu erfahren nicht zu der uns für unser jetziges Daseyn nothwendigen Er-

kenntniß gehört, um dasselbe zu einer wahren Entwicklung zum Bessern zu führen.

Ein und Dreißigster Brief.

Heute, mein lieber Freund, habe ich den Folianten des Scotus Erigena *) de divisione naturae zu Ende gebracht, und preise den Zufall, der mir dieses herrliche und seltne Werk in die Hände spielte. Bei der Abhandlung über die primordiales causas im zweiten Buche muß man es wiederholt anerkennen daß in diesem Werke die primordiales causae unzähliger philosophischer Ideen in Fülle vorhanden sind, welche seitdem vereinzelt ganzen philosophischen Systemen zum Lebensprincipe und Centrum dienen mußten. Ja es scheint daß wenn manche neuere Philosophen offenherzig seyn wollten, so würden sie bekennen müssen daß ihnen Erigena die Hauptgedanken hergab, daß sie aus der Fülle seines Scharfsinns und Tiefsinns ihre Systemspulse nahmen zu sehr divergirenden Richtungen. Wenigstens wird man versucht an eine Continuität der Geistessubstanz, wenn auch nicht im Hegelschen absoluten Sinne von der Substanz überhaupt, so doch im Güntherschen relativen Sinne von der creatürlichen Geistessubstanz, zu glauben. Aber auch Günther kann zu-

---

*) Johannis Scotae Erigenae de divisione naturae libri quinque. Oxonii MDCLXXXI.

letzt die Geistessubstanz als nur eine nur in dem richtigen Sinne als die Idee der Gleichheit der menschlichen Geister, als einer Vielheit creatürlicher freier, mit dem gefallenen ersten Menschen durch Derivation eine concrete Einheit als Menschengeschlecht ausmachender Principe mit verschiednen Stufen der Entwicklung, festhalten, da eine wirkliche Continuität im Widerspruche mit der selbstbewußten Persönlichkeit und Freiheit des Individuums steht.

Die Basis der neuern Forschungen über das Selbstbewußtseyn und seine Trinität, über die tiefern Einsichten, welche von da aus in Beziehung auf das Wesen der Gottheit, den Sinn mancher wichtiger Lehren des Christenthums, die Creation, das Erkennen gewonnen sind, kurz eine der wichtigsten Erforschungen der neuern Philosophie wurde schon von Erigena in den Worten ausgesprochen: „mens etenim et notitiam sui gignit, et a se ipsa amor sui et notitiae suae procedit, quo et ipsa et notitia sui conjunguntur.“

Die seltne Verbindung des höchsten Scharfsinns und Tiefsinns bei Erigena spricht sich auch in seiner merkwürdigen, überall Begeistrung athmenden Schreibart aus, so daß man beim Lesen fortwährend in einer Stimmung erhalten wird, als befände man sich in einem Tempel oder heiligen Hain voll wunderbarer Bilder und Geisterstimmen, welche von den innersten Lebensgeheimnissen und von den höchsten Gottesgeheimnissen weissagen. Ueberhaupt hat das Studium der spiritualistischen Philosophie die merkwürdige Folge,

daß das materielle Leben und das in ihm verborgene finstere und verfinsternde Princip des verneinenden und abstracten Verhaltens immer mehr geschwächt, und das durch jenes Princip angefachte Streben zur Erfüllung des Daseyns mit Objecten aus der niedern Region immer mehr überwältigt wird, so daß seine verderblichen und tödtenden Pfeile, und die gebrochenen Laute seiner unheilvollen Zerstörungsmacht nicht bis in jene Region zu dringen vermögen, wo im Lichte der göttlichen Wesenheit und Wahrheit alles verklärt wird.

Ein Strahl erscheint sie ganz, und dieser wallt
Rückstrahlend auf des höchsten Himmels Bogen,
Giebt Leben ihm und schaffende Gewalt.
Und wie zum Bach an seinem Fuß ein Hügel
Sein Bildniß neigt, als säh' er, hold geschminkt
Mit Grün und Blumenschmelz sich gern in diesem Spiegel;
So schien sich Alles, was von uns nach droben
Zurückgekehrt, zu spiegeln in dem Licht,
Auf tausend Stufen rings herum erhoben.
Und faßt in sich die unterste der Reih'n
So vieles Licht, wie weit entfaltet müssen
Die äußern Blätter dieser Rose seyn?

Dante ist doch ein göttlicher Seher, und A. W. Schlegel hat sich in diesem Bruchstücke seiner Uebersetzung selbst zu jenem Dichter erhoben. Herrlich aber ist es und giebt heitern Muth, daß unser Geist über dieses irdische Leben hinausragt in die Existenzweise einer höhern Region, deren Lebenskern in diese subsolarische, nebulose und materialisirte Welt nicht blos ge-

pflanzt ist, sondern schon hier keimen und seine Entfaltung beginnen kann.

Günther, ein sicherer aber auch so scharfer Schütze in der Jagd auf Pantheismus, daß er sogar das Buch eines ehrlichen Theologen ins Feuer wirft, blos deshalb weil der Mann in seiner unschuldigen gedruckten Begeistrung von einem „Götterfunken" spricht, in welchem Ausdrucke Semipantheismus entdeckt wird, während man doch semidiabolische Ausdrücke, z. B. einen Teufelsbraten, einen Höllenbrand, passiren läßt — Günther würde das System des Erigena als Pantheismus der Dependenz classificiren, und es ist auch wohl nicht zu läugnen, daß es oft nahe am Pantheismus vorüberstreift. Dieser Gränze nähern sich überhaupt alle rein spiritualistischen Systeme, ja sie können in Pantheismus übergehen, wenn der Standpunkt des Selbstbewußtseyns für den höchsten erklärt, und dann die Denkgesetze auf die Welt als schaffende Agenten übertragen werden, ihr Schaffen aber nur in ihren Relationen selbst besteht, wodurch der Geist Alles in Allem wird. Erigena hält indeß die Gränzlinie zwischen dem Pantheismus und der Creation fest. Denn selbst da, wo er dieser Gränze am nächsten kommt, z. B. in der theificatio sanctorum, unterscheidet er scharf Creator und Creatur dem Wesen nach, wie es das frappante, daselbst gebrauchte Beispiel zeigt, von dem Lichte, welches die Luft erfüllt, und diese ganz in sich zu verwandeln scheint, aber dennoch den Unterschied bestehen läßt. Erigena's primordiales causae, in ihrer die Welt begründenden Entfaltung und Rück-

kehr — mit dem Bestehenbleiben des Besondern im Allgemeinen — erinnern zwar an Hegel, aber es bezeichnet Erigena damit nicht ein aufhebendes Wiedereingehen, mithin nicht eine Identität, sondern die Immanenz der Creatur im Creator. Die nächste Entfaltung derselben, die Kategorien des Erigena, welche in ihrer objectiven Realität die Welt darstellen und construiren, — während die Kantischen subjectiven Kategorien sie destruiren, — erscheinen als die Bezeichnung der Bedingungen, unter denen sich die Noumena, die Substanzen in Erscheinung übersetzen, und durch die Kategorien, als mit Substanz und deren Erscheinung identisch, wird auch die Identität Beider unter sich hervorgehoben.

Mit einer genauen Kenntniß des Standpunkts der physicalischen Wissenschaften, der Mathematik und Astronomie in seinem Zeitalter, dem neunten Jahrhundert, und dessen Vorzeit ausgerüstet, durchaus vertraut mit der alten Literatur, der griechischen Philosophie, und den Leistungen der Kirchenväter, sucht Erigena den reichen Gehalt der Wahrheit im Christenthume philosophisch in strenger Wissenschaftlichkeit zu erkennen. Er gewinnt die außerordentlichsten Resultate, und zeigt überhaupt auf eine vorzügliche und von keinem der spätern scholastischen Philosophen, außer von Thomas von Aquino in Beziehung auf den Scharfsinn, erreichte Weise, wie das wahre Verhältniß der Philosophie zum Christenthume nicht ein feindseliges sey, sondern Beide nur in enger Verbindung ihr Ziel erreichen können, die Wahrheit zu erkennen; damit durch die Erkennt-

niß die Wahrheit in uns durchdringend lebendig werde, und wir in ihr seyen. Werden dagegen Philosophie und Christenthum von einander getrennt und entfernt gehalten, so ersteigt die Philosophie nur unfruchtbare Felsenspitzen, wo sie, je höher sie kommt, immer mehr die concrete Wahrheit verliert, und in der ausgeleerten Luft nur noch über ihren eignen Schatten grübelt. Im Christenthume aber erstarrt dann das Dogma, als ob es zur äußerlichen Gestalt materialisirt würde, und die blöden und scheuen Augen der Schauenden, welche an der heiligen Stätte zwar die Schuhe von den Füßen ziehen, aber dafür eine Decke über ihre Augen hängen, vermögen sein reiches inneres Leben nicht mehr zu erblicken, die Offenbarung, welche es über die höchsten Fragen unserer Existenz enthält, nicht mehr zu vernehmen, und die Fülle der Wahrheit in ihm nicht mehr zu erkennen. Die Wahrheit kann jedoch nur dadurch uns beleben und befreien daß wir sie und durch sie uns selbst erkennen, in Dem, was wir waren, was wir sind, und was wir wieder erringen sollen, was die Aufgabe unsers Daseyns ist, in welchen Relationen wir zur Welt und zu Gott stehen. Dieses war das Streben der christlichen Philosophen der ersten Zeit und des Mittelalters, obgleich oft in seinen Resultaten beschränkt durch den damals noch beschränktern Standpunkt der Wissenschaften, und durch das bei Manchen durch ihren seltnen Scharfsinn begünstigte Streben nach Subtilitäten, wodurch sie zuweilen über das Einzelne das Ganze aus den Augen verloren. Aber demungeachtet sind hier noch reiche und bis jetzt zu wenig benutzte

Fundgruben für die Erkenntniß der Wahrheit, wogegen manche hochgepriesenen Leistungen der spätern Philosophen zurücktreten müssen. Denn die frühern christlichen Philosophen gründeten ihren Bau auf den ewig dauernden Boden der Offenbarung, und deren Odem weht in ihren Gebäuden, während die Neuern meist auf sich selbst bauten, und, sich selbst ins Weite und Breite ausdehnend und emporspannend, wähnten die Welt und Gott umspannt und in den Kreis ihres Wissens gezogen zu haben.

Es sollen durch diese Aeußerungen aber keineswegs die wahrhaft fördernden, bedeutenden und eine tiefere Einsicht gewährenden Resultate der neuern Philosophie herabgesetzt werden, so weit sie wirklich der Erkenntniß der Wahrheit näher bringen, statt davon zu entfernen. Auch mag durch die temporaire Trennung der Philosophie vom Christenthume vielleicht der philosophische Geist in der Beziehung erstarkt seyn, daß er die Gränzen dessen, was er aus sich vermag und nicht vermag, schärfer gewahrte, und mit tieferer Einsicht und bewußterer Freiheit seinen abstracten Standpunkt verlassend, sich wieder dem Christenthume nähern kann. Aber jener abstracte Standpunkt bleibt dennoch verwerflich, wo der Odem des Philosophen den Odem des absoluten Geistes ersetzen soll, wir in jenen eingehen sollen, und uns dann doch nur, statt in die wahre Immanenz wieder in die Abstraction versetzt finden. Noch verwerflicher wird jener nur sich selbst dienende Standpunkt, wenn er im modernen Hochmuthe die Leistungen jener alten christlichen Philosophen, der geistvol-

len Männer voll seltnen Scharfsinns und Tiefsinns übersieht, und die bedeutenden Resultate für die tiefere Erkenntniß der Wahrheit ignorirt, welche sie durch die enge Verbindung der Philosophie mit dem Christenthume gewannen.

So muß auch jener Standpunkt entschieden verworfen werden, wo man von Seiten der Philosophie das Christenthum ungemein zu ehren glaubt, wenn man es für die gemeine Weise der Wahrheit erklärt, wogegen dann die Philosophie sich für die ungemeine, exquisite, nur dem Eingeweihten zugängliche Weise der Wahrheit halten kann. Fürwahr man muß die Erlösung und das durch sie begründete Wesen des Christenthums ignoriren, oder dieses einem Systeme zu Gefallen und um es in dessen Kreis zu zwingen, in dessen schiefen Lichte betrachten, wenn man den Philosophen und seine Lehre über den Gottmenschen und die von ihm gestiftete Religion stellt, als ob dieser die Schuld der Menschheit getragen hätte für die Ungebildeten, damit diese die Wahrheit unmittelbar hätten, ohne ihrer lebendigen Erkenntniß zu bedürfen, welche vielmehr den sich selbst erlösenden unendlichen Subjectivitäten, den Philosophen, vorbehalten sey.

Während so von einer Seite das Christenthum vom übermüthig gewordenen philosophischen Geiste erniedrigt wird, sucht man es von einer andern Seite zu verstümmeln, indem man es in ein weiches Gefühl untertaucht, und, wenn man seinem eignen Gefühle und mithin sich selbst immanent geworden ist, glaubt damit die Wahrheit erreicht zu haben. Dieser Gefühls-

standpunkt verschmäht die Wissenschaft und Erkenntniß, und beachtet nicht oder entfernt gar diejenigen Lehren und Dogmen aus seinem Christenthume, welche er nicht versteht, und welche ihm nur deshalb der wahren Religiösität hinderlich erscheinen, weil er sie nicht versteht, und es dem weichen Gefühle zu hart und beschwerlich erscheint, zur Erkenntniß ihrer Wahrheit durchzudringen.

Wie man jenen Wissensfrechen zurufen muß: „humiliare Deo et expecta manus ejus!“ so muß man diesen Wissensscheuen zurufen: „noli esse humilis in sapientia tua, ne humiliatus in stultitiam seducaris!“ Sonst erheben sich dort nur dürre, in den ewigen Winter des lichtlosen Aethers emporragende Felsen, und hier wird das blühende Land versumpft und verdumpft. Das Christenthum aber ist Geist und Leben, und es umfängt den ganzen Menschen in allen seinen Relationen. Deshalb soll Jeder, so viel er vermag, nach der Erkenntniß der Wahrheit streben, deren Fülle im Christenthume offenbart ist, damit sie in ihm lebendig werde, und er ihr frei immanent sey. Denn diese freie Immanenz ist nur durch Einsicht und Erkenntniß ganz zu gewinnen, weil zur Freiheit die Erkenntniß der Relationen gehört.

Aber so mächtig, durchdringend und belebend ist der Geist des Christenthums, welcher darin durch die Erlösung über die Welt ausgieng, daß er auch in Diejenigen belebend und sie verwandelnd eindringt, welche ihn nur im unmittelbaren Bewußtseyn, im lebendigen Glauben aufnehmen. Dagegen wird freilich der Geist

eines philosophischen Systems nur in Demjenigen lebendig, welcher ihn im vermittelten Wissen begreift.

Der herrliche Erigena! dieser (metaphorische) Götterfunken! Frei von den Fehlern der scholastischen Philosophen, weit hervorragend über die Beschränkungen der Intelligenz seiner Zeit, voll Geist und Leben, ist er ein erhabnes Gebirge und ein blühendes Thal zugleich, Alpenspitze und grüne Matte. Wer konnte wie Er das Himmel und Erde erschütternde Wort einer divina ironia aussprechen zu der Stelle der Genesis, wo Gott sagt „siehe Adam ist worden wie Unser einer"! Wohl war in Adam jetzt die Sucht erwacht sich unabhängig von Gott zu fixiren, in dem durch das Bewußtseyn seiner Freiheit eingetretnen Wahne, daß er, wie die Richtung seines Daseyns zum Guten oder Bösen, so auch den Grund seines Daseyns in seiner Macht habe. Jetzt entwickelte sich in ihm das Streben dem höhern Grunde und der Wahrheit seines Seyns zu entfliehen und denselben zu negiren, dagegen sich als allein auf sich basirt aufzufassen und daher an die Stelle des Erkennens überall eine Identität, ein Wissen zu setzen, welches in seiner Absolutheit das Höhere im Niedern, den Creator in der Creatur aufhebt, während es scheinbar die umgekehrte Procedur vornimmt. Indem sich der Mensch durch Verneinung seiner Immanenz in Gott dem Einflusse der höhern Region entzog, so gewann nun jene tiefste Region Einfluß auf ihn, wo die gefallenen Geister in ihrer entschiednen schärfsten Abstraction und Selbstconcentration auch sich wähnten zu seyn wie die Götter, aber auch als erschaf-

fen vergebens sich bemühten ihrer Begründung im Creator zu entfliehen, und durch dieses Fliehstreben nur das Band der Begründung zur schneidenden Kette umwandelten, welches bei der freien Immanenz in Gott zum Segen der Creatur und zum Leiter zwischen der höhern und niedern Region werden sollte.

Eine andere Physiognomie trägt die Exposition der vorhin angeführten Stelle der Genesis in folgenden Worten des Stifters der Philosophie des absoluten Wissens *): „Der Schein bestimmt sich zu dem Concreteren, was Bewußtseyn und Freiheit ist, und die Schwierigkeit ist, daß dieser Schein nicht nur den Quell des Bösen, das von der Ebenbildlichkeit abfallende Essen von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen enthält, sondern auch das Princip der Rückkehr zum Ebenbilde; so daß Gott selbst sagend eingeführt wird: Siehe, Adam ist worden wie Unser einer, und weiß, was Gut und Böse ist, — die Stelle, welche die andere Seite zu der erstern Bedeutung des Erkennens ausmacht, und die gewöhnlich viel zu wenig in ihrer Tiefe betrachtet, ja auch nur beachtet zu werden pflegt." Die Physiognomie dieser Exposition hat scharfe Züge absoluter Identität des absoluten Wissens, von denen nur einigen allenfalls eine christliche Deutung angezwängt werden kann.

Wenn das Absolute sich zum Endlichen hin besondert und in seinen Besonderungen mit sich identisch bleibt, so ist die noch an sich seyende Einheit des sich

*) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Juni 1828.

Besondernden und Besonderten (Gottes und des Menschen), allerdings eine Ununterschiedenheit, und der Mensch ist nichts für sich. Dies soll den primitiven Zustand darstellen, und er kann nur so dargestellt werden nach dem Geiste eines Systems, welches keine Schöpfung, sondern nur eine Besonderung des Absoluten in sich selbst statuirt. Freilich ist es nun schwierig dieser nur als Idee (Ebenbild) des Absoluten an sich seyenden und für sich nur als Schein in die Existenz, mithin in eine Scheinexistenz tretenden Besonderung des Absoluten zu einer Freiheit zu verhelfen, so daß dieser Schein, dieses Nichts an und für sich, der Quell des Bösen werde, und der absolute Geist in seiner Besonderung von sich selbst abfalle, dadurch daß diese Besonderung, statt sich für einen bloßen Schein zu erkennen worin das Absolute sich in sich reflectirt, sich dagegen als ein vom Absoluten unterschiednes Seyn — nicht erkennt — sondern verkennt. Durch diesen Wahn, etwas an und für sich zu seyn, fällt dieses Besonderte (der Mensch) dann von seiner Ebenbildlichkeit ab, und erkennt nun auch das Böse, welches schon in dem Endlichseyn selbst, in dem Scheine enthalten war, als er nothwendig sich zu dem Concreteren, was Freiheit und Bewußtseyn ist, bestimmte. Wie jedoch das Absolute in seiner Reflexion in sich, in seiner Besonderung gegen sich selbst frei, und als solcher Schein böse werden könne, kann nur zum Besten des Christenthums, um seine Lehren dem Systeme gemäß zu erklären, absolut gewußt, nicht aber begriffen und erkannt werden. Der Mensch —

jene Besonderung des Absoluten — der auf seiner ersten Stufe mit dem Absoluten an sich eins war, dann — unbegreiflicherweise — zu sich kommend, für sich wurde, und sich in seinem bloßen Scheine für etwas an und für sich haltend, schon dadurch böse wurde und von Gott abfiel, — der Mensch trat also mit seinem Eintritt in die Existenz auch schon Gott gegenüber, und sich und Gott erkennend — oder vielmehr verkennend als etwas Geschiedenes — wußte er was gut und böse war. So war seine erste — oder vielmehr die in jener Exposition bezeichnete Erkenntniß in ihrer ersten Bedeutung ein unerkannter Radical-Irrthum, weil nach deren Sinne der Mensch nur durch gänzliche Verkennung seines nichts an und für sich die Erkenntniß des Guten und Bösen erlangte. Diese Erkenntniß aber erlangte er und böse wurde er hiernach ohne seine Schuld und Imputation, indem er ohne seine Schuld in die Existenz, in den Schein getreten war, und er sich, wenn eine Besonderung Statt finden sollte, nothwendig zum Bewußtseyn und somit zur Freiheit bestimmen mußte, vor welchem Acte des Bewußtwerdens und in die Existenz tretens er aber kein Bewußtseyn der Folgen desselben haben konnte.

Die andere Seite zu der erstern Bedeutung des Erkennens bezieht sich dann auf die Erlösung in dem Sinne daß der Mensch dadurch, daß Gott ihm als unendliche Subjectivität manifest wurde, selbst sich als unendliche Subjectivität begriff, somit als Besondertes des Absoluten eine höhere Stufe erreichte, indem er sich in seiner Einheit mit ihm erkannte; was Gott in jenen

Worten im voraus andeutete, als er sagte: „Adam ist worden wie Unser einer.“

So nehmen sich die Religionslehren aus und solchen Zwang müssen sie leiden, wenn sie in den Kreis des Systems des absoluten Wissens gebannt und nach seinem Sinne erklärt werden sollen, damit das absolute Wissen sich mit dem Christenthume in scheinbarer Eintracht erhalte. Mag nun auch dieses System, ungeachtet seiner offenbar pantheistischen Resultate, wodurch allein ein absolutes Wissen philosophisch zu begründen ist, dennoch gegen alle Anschuldigung von Pantheismus protestiren, in dem Bewußtseyn daß dieser mit dem Christenthume unvereinbar ist, so bleibt sein superlativer Monotheismus demungeachtet pantheistisch, und es muß dem Inhalte der Offenbarung eine künstliche Deutung geben, um sich mit demselben als einverstanden darzustellen.

Zwei und Dreißigster Brief.

Katzenbergers Badereise von Jean Paul, und die Aphorismen *) — heterogene Lectüren, wie die Eindrücke des Lebens selber. Aber der philosophische absolute Seher sah tief, da er die Gegensätze als Princip der Entwicklung aufstellte, und wer die Concretheit des Le-

*) Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. Berlin 1829.

bens begreift, weil sie ihn lebendig ergriffen hat, der kann den Standpunkt eines reinen docti nur abstract finden, eben so wie die reine Vernunft und den logischen Enthusiasmus. Doch kommt das Concrete nur aphoristisch zum Bewußtseyn vor Erreichung der Immanenz, und die Gegensätze schließen sich bis dahin gegenseitig aus. So geschieht es, daß wenn man sich in irgend eine Seite des Lebens, z. B. in die Philosophie sehr vertieft hat, und in sie mit seinem ganzen Wesen eingegangen ist, man sodann durch eine unwiderstehliche, den abstracten Zustand bekämpfende Gewalt plötzlich hinausgetrieben wird auf etwas Heterogenes, z. B. hier Katzenbergers Badereise, um aus der genialen Fülle des heitern Humors in diesem Werke des ersten deutschen Humoristen und größten Dichters in Prosa, welcher einen ächt philosophischen Geist und tiefen Blick hat, sich eine Herzstärkung zu holen. Erst nach einer solchen Erfrischung kehrt man mit Lust in die philosophischen Bergwerke zurück, um die Adern edler Metalle zu penetriren.

Zu diesen gehört Günthers Incarnationstheorie *), welche bedeutende Forschungen und Resultate enthält über die Folgen des Falles des Menschengeschlechts in Beziehung auf Erbsünde und Erbschuld, über deren Aufhebung und die Erlösung des Menschengeschlechts durch die Incarnation des Logos, so wie über die Differenz des Falles des Menschengeschlechts und dessen

---

*) Vorschule zur speculativen Theologie. Zweite Abtheilung. Die Incarnationstheorie. Wien 1829.

Erlösbarkeit, gegen den frühern Fall der abgefallenen Geister und deren Nichterlösbarkeit; welche Nichterlösbarkeit, beiläufig gesagt, Erigena nach seinem Systeme bestreiten muß. Auch ist Günther hier trefflich in seiner Hervorhebung und Würdigung der creatürlichen Freiheit, die er bei Ehren läßt, weil der Mensch nur durch ihren rechten Gebrauch, also durch sie, Ehre, das heißt Werth und Gottesliebe erlangen kann.

Dagegen ist es eine durch das Princip der Philosophie des absoluten Wissens und des superlativen Monotheismus unterstützte Ansicht, daß der Mensch ein Nichts, ein Schein sey, und sich daher zu Nichts reduciren, als Nichts erkennen müsse um ein wahres Etwas zu werden, um — wie der Aphorist will — Gott zu *haben*, nicht zu *seyn*, wie man dem absoluten Wissen vorgeworfen. In jenen Aphorismen über Nichtwissen, als den Standpunkt Jacobi's, und absolutes Wissen, als den Standpunkt Hegel's, erscheint die glänzendste und gewandteste Dialectik, die in neuerer Zeit außerhalb der strengen Formen des Systems je aufgetreten ist. Der gewandte Fechter gebraucht seine dialectische Waffe vorzüglich um die Vorwürfe zu bekämpfen, welche wider das System des absoluten Wissens von Seiten des christlichen Standpunkts sich erheben, und um dagegen die Uebereinstimmung der Lehren dieses Systems mit dem Christenthume nachzuweisen. Mit Denen, welche etwa an dieser Uebereinstimmung zweifeln, verfährt er sehr unsanft, und sagt ihnen daß sie noch auf dem abstract sinnlichen und abstract verständigen Standpunkte verharrten, wenn sie

die Selbstmanifestation des absoluten Geistes in jenem Systeme nicht einsähen, daß darin die Wahrheit, wie sie das Christenthum offenbart, auch in der Form der Wahrheit sey. Allein ungeachtet der Aphorist sich bestrebt die letztere Behauptung factisch zu begründen, und die Lehren des Systems nach den Lehren des Christenthums zu deuten, so hat sein künstliches Verfechten dennoch vorzüglich auch den Unterschied Beider recht hell ins Licht gesetzt; ja, dieser Unterschied, und die Peinlichkeit des Bemühens ihn aufzuheben, ist so eclatant, daß man vielmehr den ganzen geistvollen und höchst interessanten Versuch für eine tiefe Ironie: „sapping a solemn system with solemn sneer," zu halten geneigt wird. Es sind indeß dabei allerdings auch die verwandten Seiten des Systems mit dem Christenthume nachgewiesen. Weil aber das System und sein Wissen absolut seyn soll, so muß auch das System in seiner Deutung der Lehren des Christenthums überall zu Extremen fortschreiten und jener Nihilistenlehre zur Stütze dienen, dadurch aber die normale Region der Wahrheit überschreiten, welche deshalb auch in jener Deutung der Lehren des Systems gemäß dem Christenthume nur noch durchschimmert, weil über ihre normale Region hinausgegangen ist, wo sie doch nur allein in ihrer richtigen Bedeutung und Gestalt aufgefaßt werden kann. Im Kreise der Endlichkeit kann das Wissen, nicht wenn der Mensch in seiner Wahrheit aufgefaßt wird, sondern nur in dem Systeme des absoluten Wissens das Erkennen ganz absorbiren, und überall mit seinem Gegenstande eins werden. Denn

da nach jenem Systeme nur Gott als Geist ist, und sich das Absolute selbst zum Endlichen hin besondert, so wird diese Besonderung, dieses nichts an und für sich böse, wenn es sich für etwas an und für sich hält, und es muß daher diesen Wahn in sich tilgen, um sich so als das Supreme, was es ist, als Besondertes des Absoluten zu wissen.

So kommt man denn dazu das Endliche als solches für böse zu erklären; daß der Mensch schon dadurch böse wurde, daß er Mensch, mithin sich seiner selbst bewußt wurde, mit einem Worte, daß der Mensch durch die Sünde in die Existenz getreten sey. Hiernach ergiebt sich, wie auch bereits im vorigen Briefe angedeutet ist, der primitive Zustand des Menschen als ein solcher, daß nicht er, der Mensch, sondern Gott in ihm (wo das er sich unvermerkt wieder einschleicht) war, eigentlich daß sich das Absolute noch nicht besondert hatte, sondern noch in der Ewigkeit a parte ante — die Idee an und für sich, die reine Idee — war. Nachdem die Idee aus ihrem reinen Zustande hinaustretend sich in ihrem Andersseyn, als Natur, abhanden gekommen war, kam sie in der Menschheit wieder zu sich und hatte sich nun theils als Natur, theils als Vielheit der Menschengeister zum Endlichen hin besondert, und sich im Menschen als Geist begriffen. In ihrer Besonderung im Menschen vergaß sie indeß, indem sie zu sich kam, was sie auch in ihrer Besonderung war; sie trat als Menschengeist gegen sich selbst als das concret Allgemeine in Opposition, wurde böse und negativ gegen sich, bis sie sich im Stifter des

Christenthums als unendliche Subjectivität erkannte, ihre Negation negirte, und nun nach und nach dazu kam sich in ihrer Wahrheit auch philosophisch als der Geist superlativ monotheistisch absolut zu wissen, was sie als eine Erkenntniß im Elemente der Unmittelbarkeit für alle Menschen, die nicht Philosophen sind, schon seit dem Kreuzestode und der Auferstehung den Menschen ans Herz gelegt hatte. — Das System des absoluten Wissens betheuert uns nun daß es keinen pantheistischen Einschlag zu seinem Gewebe verbraucht habe und in den Aphorismen wird uns gesagt daß wir nur die Resultate des Systems, statt ihm wahrhaft immanent zu seyn, von einem abstracten Standpunkte der Reflexionsstufe beurtheilten, wenn wir so redeten, und es uns überhaupt beikommen ließen, die absolute Wahrheit des absoluten Systems nicht absolut anzuerkennen.

Da Gott schuf um Wesen außer ihm offenbar zu werden, nicht daß er ihrer bedurfte, sondern um sie zu beglücken, setzte er nicht sein eignes Wesen, sondern Wesen, die von ihm verschieden — nicht aber schon dadurch auch geschieden — zwar nicht den Grund ihres Daseyns, wohl aber eine lebendige Einheit, ein Princip des Wesens in sich haben, und hierin an und für sich sind. Die Idee, das Urbild ihrer war und blieb im Schöpfer und mit ihm identisch; das Abbild, das Wesen der relativen Substanzen des relativen Seyns aber schuf er außer sich, damit dieses etwas an und für sich sey und erkennend werde. Wie er schuf? das mögen Diejenigen beantworten, welche den Grund ihrer Existenz, die Allmacht, in ihre Ge-

walt bekommen können. Auch das System des absoluten Wissens hilft hier nicht. Denn mag es auch die Besonderung, die Selbstunterscheidung des Absoluten in sich behaupten, so kann es doch damit nicht das Wie derselben zum Wissen erheben, und noch weniger das Wie dessen, daß diese Besonderung der absoluten Idee in ihrem Bewußtwerden und Zusichkommen als Geist sich selbst vergaß, und zu dem unglücklichen Irrthume sich selbst verleitete Existenz und Selbstbewußtseyn, das nicht besonderte Existenz und Selbstbewußtseyn ihrer als des absoluten Geistes selbst wäre, zu haben.

Nicht in die Existenz überhaupt, sondern in diese gefallene Seynsweise trat der Mensch durch die Sünde, da er, statt sich in seiner normalen Region, in seiner Immanenz in Gott frei zu fixiren, sich selbst immanent zu seyn wähnte, und sich das verneinende, abstracte Verhalten gegen Gott als seine Wahrheit, somit das Fliehstreben und das Böse in ihm entwickelte. So ist sein jetziger desintegrirter Zustand, seine deprimirte Seynsweise ein Product jenes Falles aus seinem primitiven Zustande, mithin eine Folge der ersten Sünde. Es war aber nicht auch die primitive Seynsweise des Menschen selbst schon böse oder mußte es werden, wenn der Mensch zum vollen Selbstbewußtseyn und somit zur Freiheit auch in seinem Verhältnisse zur höhern Region gelangen sollte. Eben so wenig konnte der unentschiedne Zustand der Wahl schon böse seyn, sondern erst mit der Entschiedenheit für die Verneinung war das Böse eingetreten. Doch verschlang nun das Böse

im Menschen nicht seine ganze Wesenheit. Denn weil durch die Materialisirung seiner Naturseite und durch die Verdunkelung seiner Intelligenz auch die Energie seines Geistes geschwächt wurde, so wurde damit auch die Macht seiner Selbstconcentration und Abstraction gelähmt. So blieb ihm mit dem Reize zum Bösen, zum Fliehstreben, zum abstracten Verhalten, auch im Bewußtseyn seiner Schwäche, seines Unglücks und seiner Schuld, das Bewußtseyn seiner Wahrheit und der Keim zum Guten und zum Streben zur Rückkehr zu seiner Wahrheit. So erhielt sich Beides, Gutes und Böses, in seinem Bewußtseyn, und es wurde dadurch seine Freiheit als — obwohl geschwächte — Macht der Wahl erhalten. Die gefallenen reinen Geister dagegen waren mit der vollen Energie ihrer Selbstbestimmung ganz auf die Seite der Verneinung und Abstraction hinübergetreten, und damit durchaus unfrei geworden, weil sie in die vollendete Sclaverei ihres eignen abstracten Selbsts gerathen waren.

Schon mehrmals sind in den vorigen Briefen die sich an den Fall des Menschen knüpfenden Relationen desselben berührt, allein es stellen sich immer neue Seiten an ihnen dar, und es werden die entscheidenden Momente in der Entwicklung des innern Lebens, die Ueberwindung des verneinenden Verhaltens gegen die wahre Immanenz, und das freie Eingehen in dieselbe, immer mehr zum Bewußtseyn gebracht.

Diese Immanenz ist nicht die Immanenz des absoluten Wissens, obwohl diese Philosophie das hohe Verdienst hat, das Wesen der Immanenz zuerst be-

stimmter zum Bewußtseyn gebracht zu haben. Das Bestreben, das abstracte Selbst zu überwinden, dadurch in die Wahrheit einzugehen und ihr immanent zu seyn, tritt in allen Religionen hervor, die eine unendliche Seite haben, und nicht im Kreise der Endlichkeit beschlossen sind. Die Selbstpeinigungen der indischen Extasirten und ihre Versenkung in das Anschauen der göttlichen Wesenheit, — die pantheistische Selbstverläugnung der Perser und ihr Uebergehen in die Anschauung des All, — die Selbstüberwindung der christlichen Asceten, um den Eigenwillen der eignen Natur ganz zu brechen und auszurotten, damit Gott ungehindert in uns Wohnung nehmen könne, — alle diese stellen, obwohl von verschiednen Standpunkten, ein vorzüglich im Gefühle lebendiges Streben nach Erreichung der Immanenz dar, worin überall das Princip der wahren Immanenz, die Aufgebung der falschen, abstracten Selbstigkeit, durchleuchtet. Einen ähnlichen Standpunkt der Immanenz des Gefühls behauptet die s. g. pietistische Richtung unserer Zeit, welche nach dem ruhigern und tiefern Character der nordischen Nationen hier als stilles, intensives inneres Leben erscheint, während diese Richtung früher unter den feurigen Nationen des Südens oft zur höchsten Entflammung des Gefühls und der Phantasie fortschritt.

In der Philosophie trat die Immanenz bei den Neuplatonikern als Extase, als überschwänglicher Zustand hervor, worin das abstracte Selbst untergieng und die Anschauung des Absoluten gewonnen wurde. Aehnlich erschien sie in der neuern Naturphilosophie,

wo die Immanenz, als intellecte Anschauung, die Erkenntniß der absoluten Identität des Subjects und Objects im Absoluten bedingte. Hier, und schon früher bei den Mystikern, deren principium agens und Blüthe die Immanenz war, begann sie die frühere, vorherrschende Gefühls- und Phantasierichtung zu verlassen, und sich mit der Intelligenz in Verhältniß zu setzen. In der Hegelschen Philosophie entwickelte sie sich nun bestimmt, und trat ganz auf die Seite der Intelligenz hinüber als Princip aller Speculation. Die Immanenz dieser Lehre verlangt daß das Subject seine abstracte Subjectivität aufgebe, und sich so in das allgemeine Wissen versetze, welches Gott selbst ist. Indem so das einzelne Subject das Wissen als allgemeines Wissen, als allgemeines Subject auffaßt, wird es sich seiner Gemeinschaft, seiner Identität mit demselben bewußt, daß es in dem concret Allgemeinen als — doppelsinnig — aufgehoben sey. So wird das bloße Ansichseyn, woraus das Subject als aus der allgemeinen Substanz sich zum Subject, zum Fürsichseyn bestimmte, zu einem An- und Fürsichseyn, zum absoluten Wissen der Identität der Substanz mit dem Subjecte, des allgemeinen Seyns mit dem allgemeinen Wissen erhoben, und das einzelne Subject weiß sich als unendliche Subjectivität, ist seinem concret Allgemeinen, als seiner allgemeinen Wahrheit, in welcher es als aufgehoben ist, immanent. In dieser Region ist es nun in seiner vollkommnen Klarheit, und von aller Abstraction gereinigt, somit auch von den hiernach abstracten Seiten des Gefühls, von Sehnsucht, Hoff-

nung, Furcht, befreit; es weiß sich im allgemeinen Seyn und Wissen, und hat darin Alles in Allem.

Diese Immanenz des absoluten Wissens ist in den Aphorismen auf eine vorzügliche Weise dargestellt und, wie schon bemerkt, mit großer Gewandtheit der Versucht gemacht deren Uebereinstimmung mit den Lehren des Christenthums nachzuweisen, mittelst im Ausdrucke unbedeutender, aber dem Sinne und der Bedeutung nach höchst wichtiger und wesentlicher Modificationen der philosophischen Lehre. Es ist hierbei die christliche Immanenz zunächst in der Weise aufgefaßt wie sie sich als Immanenz des Gefühls im s. g. Pietismus darstellt. Diese soll im Sinne des Hegelschen Systems zur Immanenz des absoluten Wissens geführt werden, um dadurch erst in die wahre Immanenz überzugehen, da sie sonst auf dem Standpunkte blos subjectiver Innerlichkeit verharre, welche aus sich selbst nicht herauskomme.

Aber die Immanenz des absoluten Wissens ist nicht die christliche Immanenz, obwohl sie den Weg zu dieser bahnt, da sie deren Bedingungen, die Erkenntniß und das Aufgeben des abstracten Selbsts zum Bewußtseyn bringt. Die Besonderung des Absoluten und der eingeführte Doppelsinn des Wortes „Aufheben" enthält nicht und ersetzt nicht die Creation, denn die Verschiedenheit des relativen und absoluten Seyns ist hiernach bloßer Schein, welcher sich im Menschen zu Bewußtseyn und Freiheit bestimmt hat. Aber ohne Creation kein Christenthum. In diesem ist das Subject nicht Schein, sondern geschaffenes freies Princip, ein

Wesen an und für sich, welches in der Allmacht des Creators begründet ist und durch diese erhalten wird; aber es ist nicht dessen sich besondert habende Wesenheit selbst. Die Verschiedenheit der Creatur vom Creator wurde erst eine Geschiedenheit als die intelligente Creatur wähnte auch den Grund und somit die absolute Leitung und vollendete Erfüllung ihres Daseyns in sich selbst zu haben und aus sich selbst nehmen zu können, wenn gleich selbst hier nicht durchaus. In diesem Wahne wurzelt ihr Schein, ihre Abstraction, welche überwunden werden muß damit der Mensch in die Wahrheit eingehe, wo der wesenlose Schein verschwindet. Zu einer solchen Ueberwindung, die radical seyn soll, führt nur die Erkenntniß, denn das bloße Gefühl bleibt allerdings innerlich und kommt nicht aus der Subjectivität heraus, da es an deren Vorstellungen von seinen Gegenständen gebunden ist, ohne daß die Gegenstände in ihrer Wahrheit erkannt wären. Nur der Geist, die Erkenntniß erreicht das Object, und die wahre Immanenz ist wissendes Inneseyn des Subjects in seinem erkannten und dasselbe erkennenden Grunde, als in seiner Wahrheit.

Die scheinbare Uebereinstimmung der Immanenz des absoluten Wissens mit dem Christenthume ruht theils in dem Ingredienz der Wahrheit, die in jener durchschimmert, theils in der Täuschung der Sprache, welche die Verschiedenheit des Sinnes der nämlichen Worte in dem Systeme und im Christenthume verdeckt. Das absolute Wissen hat lauter Gesunde, Glückliche, in ihrer unendlichen Subjectivität Alles in Allem Seyende

und Habende. Sein Sinn ist: wir wollen vollkommen und glücklich seyn, und das gleich hier auf der Stelle, allen Beschränkungen im Kreise der Endlichkeit zum Trotz! — Aber das Christenthum hält die Gränzen der menschlichen Natur und des Kreises der Endlichkeit durchaus fest. Es verschmäht den Hochmuth der absoluten Immanenz des absoluten Wissens, welches das Einzelne und die Individualität als schlecht abweißt, um sich als unendliche Subjectivität in der Allgemeinheit seiner geistigen Höhe aufspannen, und die Menge der nicht zu dieser absoluten Immanenz durchdringenden einzelnen Menschen, das Volk, als „nothwendige Masse“ beseitigen zu können. Die Wahrheit in ihrer Offenbarung, das Christenthum, nimmt sich dagegen der Einzelnen, der Armen und Niedrigen an, es berücksichtigt und beachtet jede Intelligenz in jedem Menschen, kennt keine unendliche Subjectivität, sondern ein unendliches Höheres, die Wahrheit selbst, und weiß von keinen nothwendigen Massen in der Menschheit.

Zum Schlusse dieses Briefes muß ich noch besonders des herrlichen Franz von Baader erwähnen, dessen gedrängte Gedankenfülle mir außer bei Hamann, Hegel und Erigena sonst nicht vorgekommen ist. Bedürfen wir zum Verständniß dieser concreten Schriftsteller auch der größten Intensität der geistigen Energie, so werden wir dafür auch um so mehr gefördert und durch eine reiche Ausbeute für die Erkenntniß der Wahrheit belohnt. Baader hat die Philosophie auf den Standpunkt des Christenthums erhoben, und diese religiöse Philosophie, welche er wieder in das Leben

gerufen hat und weiter entwickelt, dringt nach allen Richtungen hin tiefer in die Wahrheit ein, wie die auf sich selbst allein basirte Philosophie je hat gelangen können. Seine tiefe speculative Einsicht in den reichen Gehalt der Wahrheit im Christenthume und die von da aus sich darstellenden wirklichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, so wie überhaupt zur höhern und niedern Region, erhebt diese Verhältnisse und somit das, was der Mensch war, ist und seyn soll, im strengsten objectiven Gedankengange zum Bewußtseyn, und muß nach allen Seiten hin ihre mächtige Wirkung äußern.

Drei und Dreißigster Brief.

Es ist eine oft gebrauchte Metapher, unser irdisches Daseyn ein Pilgerleben zu nennen, und zu sagen daß hier nicht unsere rechte Heimath sey. Allerdings bietet auch im Kreise des unmittelbaren, natürlichen Lebens das Gefühl der Heimathlichkeit im Gegensatze zur Fremde eine treffende Analogie der Immanenz in ihrem Gegensatze zur Abstraction dar. In der Heimath befinden wir uns in unsern natürlich normalen Beziehungen zu den Lebensgewohnheiten, den Sitten, der Naturumgebung u. s. w. an denen wir uns entwickelten, und die daher gleichsam zu uns selbst gehören. In der Fremde steht uns dagegen das daselbst Geltende auch als fremd und im Verhältnisse zu uns als abnorm und abstract entgegen, und so fern wir uns ihm fügen müs=

sen, fühlen wir uns beschränkt und gezwungen. In der Heimath aber finden wir uns befreit, weil in unserer natürlich normalen Region. Je größer nun die Eigenthümlichkeit der Natur und des Lebens in der Heimath ist, je schärfer folglich die Fremde damit contrastirt, desto stärker ist deren abstracte Wirkung, und desto mehr wird die natürliche Immanenz in der Heimath zur Bedingung freier und normaler Entwicklung. So scheint dem Schweizer sein Leben aus der Wurzel gerissen, wenn er die Heimath verläßt. Eine unbezwingliche Sehnsucht richtet seinen Sinn unablässig nach seinem Vaterlande, dessen Bild ihn in der Fremde stets begleitet mit seinen ruhigen, heitern und freien Thälern, mit seinen erhabnen Gebirgen. Aber auch auf den fremden Wandrer macht die Schweiz eine ähnliche Wirkung. Wie die Gegend, wo zuerst das Bewußtseyn erwacht, wo in die junge Seele die ersten Eindrücke der Natur dringen, wie diese Gegend für immer durch den Reiz der Heimath dem Herzen theuer bleibt, so auch das Alpenland, dessen Eindrücke das tiefste Innere des Menschen fassen und beleben. Diese Eindrücke verschwinden nicht wieder; diese Bilder ruft die Erinnerung gern wieder hervor.

Wie schön war der Morgen auf dem Rigi! Die mächtigen Schneehörner standen noch wie schwarze Riesen unter dem Nachthimmel als wir den Aufgang der Sonne erwarteten. Um den Berg wogte ein weites Nebelmeer, aus welchem jene Kolosse auftauchten, und auch der Rigi sich wie eine Insel erhob. Der ganze Himmel war klar, und immer feuriger erglühte in Osten

die Morgenröthe. Plötzlich brannte auf dem reinen Schneegipfel des Titlis eine helle Flamme — der erste Strahl der aufgehenden Sonne streifte über das Haupt des Titlis hoch am Himmel hin. Bald brannten auch die andern Schneespitzen, wie wenn an der ganzen weitgedehnten Alpenkette überall Morgenopferfeuer empor loderten. Aber das niedere Land lag unter den weichen, langsam ziehenden Wellen des weiten Nebelmeeres, welches jetzt in den Strahlen der Sonne erglänzte, die herrlich darüber empor stieg. Dort in der Tiefe, begraben unter der dichten Nebelhülle, lagen die Städte, die Straßen, die Menschen. Kein Laut, keine Spur des regen Lebens da unten drang bis zur klaren Höhe hinauf, wo in tiefer Stille die Natur und der Mensch den einzigen Moment feierten. Trübe war der Morgen in jener Tiefe, während er hier oben im reinsten Lichte aufgieng. Die Sonne stieg, der Morgenwind wühlte das Nebelmeer zu hohen Wellen auf, die sich um die Mitte des Rigi drängten, dann in die Thäler hinabsanken und verschwanden.

So ist auch der Mensch auf dem Standpunkte der Abstraction und Verneinung von einem Nebel umhüllt, welcher vor der Wahrheit verschwindet, wenn ihr Strahl uns durchdringt. Und so mögen Ulrich Hegners Worte in seiner Bergreise, da er von einer Höhe auf den Nebel in der Tiefe herabsah, hier angewandt werden: „daß im geistigen so wie im physischen Leben der düstre Schleier, der uns drückt, nur aus Nebel gewebt ist, über welchem in geringer Höhe das goldne Licht eines herrlichen Tages waltet.“

Schön wie der Morgen war auch der Abend dieses Tages. Das blühende Thal von Schwytz lag noch im hellsten Sonnenschein als wir es durchwanderten und uns zu Brunnen nach Altorf einschifften. Die Zacken des hohen Mythen hatten eine Wolkenhaube auf, aber die Felskolossen um den Vierwaldstädter See ragten klar über einander empor, als wollten sie jeden Ausgang versperren. Aengstlich windet sich der See hindurch, und bald zeigt sich am westlichen Ufer die Matte des Rütli mit ihren drei Quellen, welche man heilig hält, weil sie an den Stellen hervorgesprudelt seyn sollen, wo Stauffacher, Arnold Melchthal und Walter Fürst standen. Die Stelle ist heilig, denn von ihr gieng das Heiligste aus, was die Schweiz besitzt. Die Natur umher ist erhaben und feierlich, und das kleine Plätzchen stellt sich kühn neben himmelhohe Felsen und ewige Gletscher, denn der Geist hat es geheiligt, der größer ist wie die Natur, und es erinnert an Thaten, deren Gedanke den menschlichen Geist erheben wird, so lange noch ein Funke des Bessern in ihm glüht. Hier in der Bergwelt herrscht tiefe Stille. Nur wenn eine Lauwine von fern donnert, oder Schiffergesang herübertönt, wenn ein Geier oder ein Adler kreischt, oder wenn der See aufbraußt, wird Leben in die Gedankenweckende Wildniß gebracht.

Aber die Sonne sank tiefer. Ihre Strahlen vergoldeten nur noch die fernen hohen Matten mit ihren Sennhütten, und rötheten die Schneegipfel, während es auf dem See schon dämmerte und es um Tells Kapelle schon dunkel wurde. Die Nacht brach herein.

Ueber die hohen Schneefelder lief noch wie ein Blitz ein heller Glanz, und sie standen dunkel am Himmel. Aber über die östlichen Alpenspitzen erhob sich der Vollmond. Die tiefen Schatten der hohen Felsenwände wurden finstrer. Der stille Spiegel des Sees schimmerte im Mondlichte, welches die Gebirge zu einer bleichen Traumwelt umgestaltete. Hoch an der Mitte der Felsenzacken zogen kleine, leichte Wölkchen in Silberstreifen hin, und ein ferner, lange gehaltner Ton schwebte durch die Luft. Die sehnsuchtsvolle Melodie des Appenzeller Kuhreigen drang zu uns herüber, womit auf irgend einer fernen Alpe ein Senn den Abend feierte. Das Thal von Altorf lag vor uns, eng umgeben von hohen Gebirgen, deren Schneestreifen sich tief herabsenkten. Aber im Thale war es mild und warm. Zauberische dunkle Schatten wurden von den hohen, dichtbelaubten Bäumen auf die duftenden Matten geworfen. Von fern kam das Brausen der wilden Reuß und manches Baches, der vom hohen Gletscher herabstürzt.

Doch wohin hat mich die Erinnerung geführt! Nicht das sollte der Gegenstand dieses Briefes seyn. Und dennoch — wie ist das Leben in der Unmittelbarkeit und lebendigen Gefühlseinheit so schön, ihr Bild so erquickend! Kann die wahre Immanenz uns von der Stufe des Widerspruchs und der abstracten Reflexion dahin führen, daß die frühere heitre Unmittelbarkeit verklärt wiederkehre? Findet der Geist in ihr seine Heimath? Wohl ist die Immanenz in der Wahrheit die Heimath des Geistes; aber die Beschränkung des

Menschen in den vielseitigen Relationen seiner jetzigen gefallenen Seynsweise kann innerhalb dieser Letztern nicht ganz wieder aufgehoben werden, weil der Mensch hier seine primitive, normale Seynsweise nicht ganz wieder herstellen, sondern nur ihre einstige Erreichung, seine Reintegration anstreben kann.

Aber wie der Mensch nicht selbst sein Grund ist, so ist er auch nicht selbst sein Erlöser. Seine Regeneration kann vielmehr nur durch den Beistand und die Anregung des Höhern gelingen, in welchem er begründet ist, und er bedarf dessen Hülfe um die Macht der Abstraction, des Fliehstrebens in sich zu überwinden, damit er die wahre Immanenz erreiche, in die Wahrheit eingehe und in ihr sich befreit finde, indem er sich in der Wahrheit weiß, und diese als solche, als seine Begründung und normale Region erkennt. Es ist jedoch deshalb, weil die Erkenntniß und das Wissen nicht absolut ist, mithin das Wissen nicht mit seinem Gegenstande identisch wird und dieser nicht rein in jenes aufgeht, das Wissen und die Erkenntniß nicht abstract, nicht ein Anderes als durchaus Verschiednes von seinem Objecte, sondern nur ein Anderes als Beschränkteres. Die dunkle Seite, welche das Wissen und Erkennen im Kreise der Endlichkeit an sich behält, bleibt eine Seite des Glaubens, worin das Gefühl seine volle Begründung und Berechtigung behält. Aber die unmittelbare Anerkennung — wenn auch nicht Erkenntniß — der nicht zum Wissen und Erkennen zu bringenden Seite des Objects begründet eben sowohl die Immanenz, wie dieselbe durch das Wissen und Erken-

nen begründet wird, und eben so wie dieses ist die bleibende Seite des Glaubens, der unmittelbaren Anerkennung im Bewußtseyn, concret und immanent. Denn die Wahrheit ist nicht eine andere im unmittelbaren Anerkennen als im vermittelten oder absoluten Wissen, sondern es ist dieselbe, und wenn unser Verhältniß zu ihr auch verschieden ist, je nachdem wir sie glauben oder wissen, so ist doch in Beiden, im Anerkennen und Erkennen, im unmittelbaren Bewußtseyn unserer Relation zu ihr und im vermittelten Wissen ihrer selbst, ein bestimmtes uns bewußtes Verhältniß zu ihr, welches sich deshalb auch als Immanenz darstellt. Jedoch geht deren Erreichung und ihr inneres Leben allerdings vom Wissen und Erkennen zunächst und vorzugsweise aus. Denn die Wahrheit ist Geist und Leben, und sie erfüllt mit Geist und Leben, und hierdurch wird auch die bleibende Seite des Glaubens erst wahrhaft lebendig und in sich selbst gewiß.

Es ist jedoch mit der Erkenntniß der wahren Immanenz und ihrer Bedingungen nicht auch schon das wirkliche Versetztseyn in dieselbe verbunden, und so ist auch dieses Erkennen nur erst mehr ein äußeres, wie auch schon ein wahrhaft lebendiges inneres, folglich noch ein unvollkommenes und abstractes Erkennen. Denn da unser Wissen und Erkennen ist wie unser Seyn, so giebt erst dieses jenem das Leben und die Begründung, wenn es durch unser ganzes Wesen lebendig herrschend geworden ist. Es sind indeß mit der Erkenntniß des Wahren, auch die Hindernisse erkannt, welche sich dem Eingehen in die Wahrheit entgegen

stellen, daß sie in uns lebendig werde und wir in ihr seyen. Mit dem Bewußtseyn des Ziels wird auch das Streben dahin ein bestimmt gewußtes. Aber die Bedingung, das Aufgeben der auf sich selbst basirten, sich selbst Gesetz seyn wollenden Energie, als der abstracten Seite des Selbsts, ist keine leichte Bedingung, und es sind in den letztern Briefen die Spuren des Kampfs vielfach sichtbar, worin sich die innern Gegensätze in dieser Beziehung befinden.

Baaders speculative Dogmatik *) treibt diesen innern Kampf vollends auf die Spitze, denn durch die tiefen und ernsten Resultate dieser Forschungen im Gebiete der religiösen Philosophie wird die ganze Schärfe des innern Gegensatzes zum Bewußtseyn gebracht, und zum Kampf entzündet. Bei einem abstract philosophischen Systeme kann man tief sinnen und doch munter bleiben, dem Speculanten beim künstlichen Bau helfen und doch mitunter ein Baulied singen, in's freie Weite sehen und eine satyrische Baurede halten, aber bei der speculativen Dogmatik nicht. Denn die tritt mit dem Ernst der Religion bekleidet, vestalisch vor uns hin, uns über den Gegenstand unserer Anbetung, den Sinn unserer Andacht, über das ungeheure durch Blut gesühnte Verbrechen und den am Kreuze gelöseten gordischen Knoten der Welt zu verständigen. Ihre christlich speculative Weltanschauung ist so streng, großartig und allumfassend, daß ihre mächtig durchdringende

*) Vorlesungen über speculative Dogmatik. I. Heft. Stuttgart 1828. II. Heft. Münster 1830.

kräftigste Kraft uns beinahe das heitre Vertrauen, die unbefangene Liebe zu Gott aus dem Herzen in den Kopf treibt; daß wir es kaum noch wagen froh zu seyn in dem Lichte Seiner Sonne, in dem ewigen Lichte, welches die speculativen Schneealpen blinken macht, aber nicht erwärmt, während es in den Thälern die Blumen sprießen läßt, die nicht schlechter sind weil sie ein unmittelbares Ganzes bilden, als jene durch das Feuer vermittelten Kolossen.

Die Wärme des Gemüths scheint sich nur in der Unmittelbarkeit zu erhalten, und sie ist die Gewalt, welche uns von den speculativen Gebirgen hinabtreibt, wo die Welt in der Vogelperspective einen ungeheuren Turnierplatz für den Kampf des Menschen mit der Sünde darstellt. Jener Zustand ist aber überhaupt der Kampf der Unmittelbarkeit mit der Speculation, des abstracten Verhaltens der Reflexionsstufe mit dem Uebergehen in die Immanenz, des Widerspruchs Beider in seiner größten Schärfe, wo die abstracte Energie des Selbsts sich schaudernd vor der finstern Nacht des Todes entsetzt, welcher sie verschlingen muß, damit der Mensch in dem Höhern seine Wahrheit und durch sie seine wahre Freiheit gewinne.

Vier und Dreißigster Brief.

Ich schreibe Dir in tiefer innerer Bewegung. Diese kennt das absolute Wissen nicht. In sich selbst allge-

nugsam, ruht es, ein unendlicher Kreis, dessen Centrum zugleich Peripherie ist, in seinem concret Allgemeinen, worin es eingegangen und das es selbst ist. In einem andern Sinne sagt Hamann: „Herz, sey wie ein stilles Meer!“ Klar und tief! Klar und heiter wie das Meer, wenn sich die Sonne hinabtaucht, und seine Wellen in ihren Strahlen erglühen. Tief und ernst wie das Meer, wenn die Nacht es umhüllt, und in ihm der unendliche Himmel mit seinen Sternen sich spiegelt.

Der Rückblick zeigt eine wechselnde Landschaft. Hie und da erscheint ein breiter Strom — einer Philosophie, der sich in den Ocean der Idee ergießt. Hätte Hegel aus diesem Ocean doch auch die schöne Anadyomene geboren werden lassen, und nicht blos den gewaltigen Neptun — quos ego! Aber die Strenge des subjectiv-objectiven Gedankens der immanenten Philosophie führt die destruirte Unmittelbarkeit geläutert und verklärt, vergeistigt und concret wieder zurück.

Glaubst Du, daß man eine Proportionale zwischen der ächten Philosophie und der Unmittelbarkeit halten könne, wenn die Reflexionsstufe, die Stufe der abstracten Einzelnheit, des Subjects starres Verhalten gegen das Object nicht als Proportionale genommen wird? Wird indeß die Unmittelbarkeit erst als solche erkannt, und dennoch nicht auf der Reflexionsstufe verharrt, so muß in die Immanenz übergegangen werden.

Es dreht sich ein zweischneidig Schwerdt im Menschen um, wenn die abstracte Energie, das starre Selbst, das Ich als dunkler Despot seinem Tode

nahe ist und Todesschauer empfindet, bevor es das Morgenroth des neuen Lebens erblickt, sich frei und rein darin badet.

So sagt Goethe im Divan:

„Und so lang Du das nicht hast,
Dieses: stirb und werde!
Bist Du nur ein trüber Gast
Auf der dunkeln Erde."

Gott ist die Wahrheit! In Ihm sind wir begründet, in Ihm leben und sind wir. Was dieses heißt, den Sinn und die reiche Fülle des Lebens in diesen Worten verstehe ich erst jetzt. Von diesem Standpunkte aus erhält das früher Besprochene erst seine wahre Bedeutung, wird erst jetzt ganz in dem, was es ist, erkannt. Dieses ist es auch, was im Resultate der Philosophie des absoluten Wissens, daß das concret Allgemeine das wahrhaft Reale, und daß dieses nur Gott als Geist sey, durchschimmert, obwohl dem Systeme zu Gefallen pantheistisch oder superlativ monotheistisch ausgeführt und angewandt.

Jede geistige Entwicklung geschieht zwar nach und nach, allein die Resultate, wohin sie führt, treten im Fortgange der Entwicklung nicht auch nach und nach in regelmäßiger Stufenfolge im Bewußtseyn als Resultate hervor, wie sie etwa in einem Systeme successiv aufgezeigt werden. Es entsteht vielmehr eine innere Gährung, deren Ausgangspunkt wir innerhalb derselben nicht absehen, die aber fortschreitend uns dahin führt, wo es nur eines Anlasses bedarf, damit wir uns auf den Standpunkt lebendig versetzt finden,

welchen wir früher nur ahndeten, und ohne seinen wahren Gehalt bestimmt zu erkennen, anstrebten. Erst wenn wir den gesuchten Standpunkt erreicht haben, erkennen wir ihn in Dem, was er ist, erfahren wir lebendig und durchdringend die Wahrheit, welche er hat, finden wir uns innerhalb des wahren Lebens, welches den reichen Gehalt dieser Stufe ausmacht. Es fordert aber überhaupt alles wahre Wissen und Erkennen, jedes wirkliche Verstehen, daß wir uns in das Object lebendig versetzen. Daher werden wir jede Darstellung, möge sie in das Gebiet der Religion, Wissenschaft, Natur, Kunst, Poesie, oder was immer sonst, gehören, nur dann wirklich verstehen, und die Wahrheit, die in ihr ist, erkennen, wenn es uns gelingt in ihren Geist einzudringen, von ihr ergriffen sie ergreifend, und nicht blos begreifend. Nur dann werden wir ihre Wahrheit lebendig in uns erfahren; während wir sonst nur an dem Aeußern als an einer Schaale herumtasten, die uns hart und undurchdringlich bleibt. Denn todt sind Worte und Bilder, stumm ist die Natur, wenn wir sie nicht mit Geist und Leben in uns aufnehmen und durchdringen. — So ist es auch mit der Darstellung der Wahrheit und des innern Lebens auf der Stufe, deren Erreichung für die Entwicklung des innern Lebens entscheidend ist. Ein Rückblick auf den Inhalt des bisher Dargestellten mag dieses näher vor Augen stellen.

Die Reihefolge meiner Briefe wird Dir zeigen daß ich mich zuerst in der Gewalt der Eindrücke der Natur und Poesie, so wie in den Banden der Phantasie

und überhaupt des Lebens selber befand, von ihnen die Erfüllung des Daseyns nahm, und durch sie gefangen gehalten wurde. So lange dieser Zustand sich unbefangen, weil unerkannt als solcher, erhielt, erschien er wie ein unmittelbar harmonisches Daseyn, gleichsam eine unmittelbare, weil unerkannte Immanenz, eine Analogie der primitiven aber noch fallbaren, ungeprüften Existenz, oder um einen Hegelschen Ausdruck anzuwenden, ähnlich dem Ansichseyn, als Versenktseyn in die Substanz. Aber mit der fortschreitenden Entwicklung des Geistes entwickelt sich der Widerspruch, es tritt der Gegensatz und der Kampf hervor. Die frühere Unbefangenheit des Daseyns, die Existenz im Reiche der Unmittelbarkeit geht mit dem Erkennen derselben verloren, und in der gesteigerten Klarheit und Energie des Selbstbewußtseyns finden wir uns als freies Princip. Die Reflexionsstufe, das Fürsichseyn, wie Hegel es bezeichnet, befestigt sich, wir treten dem Object immer mehr in concentrirter Subjectivität entgegen. Dieser Zustand entwickelt sich immer schärfer. Je mehr die Reflexion an den Objecten hingeht und sich an ihnen versucht, desto mehr werden wir gewahr, daß alle von den Gegenständen im Kreise der Endlichkeit genommene Erfüllung unsers Daseyns uns nicht dauernd erfüllt. Daher wird das Streben nach der Wahrheit, welche uns die dauernde und für immer und ganz uns befriedigende Erfüllung unserer Existenz gewähren soll, immer stärker. Wir wenden uns nach allen Seiten, suchen und forschen, haben eine dunkle Ahndung daß

die Wahrheit, welche wir suchen, irgendwo sey, ohne sie jedoch zu erkennen.

Wer diesen Zustand zum klaren Bewußtseyn gebracht hätte, und dennoch fortwährend in ihm verharrte ohne weiter zu schreiten und diese Stufe zu überwinden, wäre wohl sehr unglücklich. Es würde eine immer abstractere und starrere Concentration der Subjectivität eintreten, deren Basis sich wie ein innerer, schmerzlich gefühlter Abgrund des Todes offenbarte, und sich auch nach Außen hin in schneidender Wehmuth äußerte. So zeigt sich auch der Repräsentant dieser Stufe in ihrer höchsten Schärfe, der Dichter Lord Byron, es bekundend daß auch ein mit der höchsten Genialität und dem größten dichterischen Ideenreichthume begabter Geist seine wahre Erfüllung nicht dauernd aus sich und von den endlichen Objecten nehmen kann, sondern sich ihrer Endlichkeit und Beschränktheit nur um so tiefer bewußt wird, weil er selbst Tiefe hat, und weil die Erfüllung durch die Energie des Gefühls, der Phantasie, oder durch die bloße Bereicherung des Verstandes ihm nicht genügen kann.

Und doch liegt die Wahrheit uns so nahe; ja sie umgiebt uns und mögte uns gern beleben, daß wir in ihr wären und sie in uns, daß wir in ihr unsere wahre Freiheit hätten. Aber obgleich die Wahrheit uns überall umgiebt und entgegen tritt, so wird sie doch nur dem klaren und ruhigen, ernst um sie bemühten Auge des Geistes offenbar, dem vor Allem die Schuppen der Selbstsucht und der Eitelkeit abgefallen sind. Denn eben die Wahrheit will durchaus nur um

ihrer selbst willen gesucht und geliebt seyn, damit sie uns offenbar und Alles in Allem werde.

Die Wahrheit hat sich uns offenbart, und offenbart sich uns im Christenthume; in der durch die Erlösung begründeten und enthüllten Manifestation Gottes im Kreise der Endlichkeit. Aber um uns in die im Christenthume enthüllte Wahrheit lebendig versetzt zu finden, bedarf es der Erkenntniß derselben, und es kann die unmittelbare, in ihrer Begründung nicht erkannte Ueberzeugung im Gefühle, welche als ein subjectives Product auch nur im Subjecte bleibt und nicht herauskommt, und welcher das Object ein Aeußerliches, Fremdes bleibt, nicht allein dahin führen. Die Wahrheit kann nur durch Denken lebendig erfaßt werden, und so vermittelt die Philosophie in ihrer Verbindung mit dem Christenthume und in der Anwendung ihrer wahren Resultate auf dasselbe, die Erkenntniß der Wahrheit. So hat diese christliche Philosophie durch ihre auf das Christenthum gegründete, in seinen Gränzen ausgebildete, großartige Weltanschauung den reichen Gehalt der Wahrheit im Christenthume zum Wissen gebracht. Nur in so fern ist diese Philosophie ein vom Christenthume Getrenntes, als sie das Bestreben des menschlichen Geistes, also des Subjects ist, zur Erkenntniß der Wahrheit durchzudringen, welche im Christenthume als das höchste Wesen offenbart worden, in das wir durch lebendige Erkenntniß eingehen, und in ihm die Erfüllung unsers Daseyns und unsere wahre Freiheit gewinnen sollen.

Durch den Begriff der Immanenz, des gewußten

Inneseyns des Subjects in seinem höhern Grunde, als in seiner Wahrheit, — durch die Unterscheidung der psychologischen Freiheit, als des mit der Energie des Selbstbewußtseyns identischen Sich Selbst Habens und somit Scheidens vom Object, folglich als die Macht der Wahl, als Willkühr, von der wahren, der metaphysischen Freiheit, welche eben die gewußte Immanenz in der Wahrheit, als einer höchsten, das Subject begründenden Wesenheit ist, — durch die Erkenntniß der Relationen des Menschen zu der höhern und niedern Region, und dessen was der Mensch war, ist und seyn soll, — hierdurch treten die Bedingungen des Erreichens der Wahrheit, der Immanenz in ihr hervor. Das abstracte Selbst, der falsche Schein, welcher sich starr gegen das Object verhält, und den Grund der Existenz und sein Gesetz in sich selbst setzt, welcher aus sich, aus den Reflexionsproducten des abstracten Verstandes, oder aus der für sich abstracten Endlichkeit überhaupt, vorzugsweise die Erfüllung des Daseyns nehmen will, diese subjective auf sich stehende Abstraction, diese Verneinung des objectiven concreten Gehalts der Wahrheit muß aufgegeben, das Ich, so weit es sein eigner Sklave ist, muß überwunden werden, damit es sich selbst in der Wahrheit wiederfinde, als dieser und nicht sich angehörend, als ihr sich hingebend und ihr sich lassend. Denn nicht wir lassen die Wahrheit in's Leben treten und erfüllen sie, sondern die Wahrheit soll uns lebendig machen und erfüllen.

Gott ist die Wahrheit! In Ihm allein hat der Mensch seine Wahrheit, die ihn frei macht und ihn

dauernd erfüllt. An Ihn muß er sein abstractes Selbst, sein despotisches Ich, seine Willkühr und seinen Egoismus aufgeben, um sich in Ihm als in seinem Grunde und somit seiner Wahrheit, als wahre, weil begründete, Ihm immanente Persönlichkeit wiederzufinden, nicht blos im Gefühle und Glauben, sondern im Geiste, also wissend und erkennend, als von Ihm gewußt und erkannt.

Der unbefangene Zustand der primitiven Seynsweise, der Unschuld, als der reinen Schönheit des Lebens, sollte durch die Ueberwindung der Versuchung zur falschen Selbstigkeit, und in der durch die erkannte Freiheit erhöhten Persönlichkeit, indem sich diese nun frei an Gott als an ihre erkannte Wahrheit hingab, zur Stufe der verklärten Seligkeit, des gewußten Lebens in Gott erhoben werden. Aber der Mensch widerstand nicht der Versuchung zur falschen Selbstigkeit, die sich selbst Gesetz seyn will, und die ihm gleich in ihrer höchsten Bestimmtheit: „ihr werdet seyn wie Gott“, von dem Geiste der Verneinung vorgehalten wurde, der selbst, für immer entschieden, auf der tiefsten Stufe dieser Abkehr von der Wahrheit, von Gott, in rigidester Selbstconcentration *), mithin als Fürst des Bösen erstarrt war.

*) Höchst treffend ist in dieser Beziehung die unübertroffene, man mögte beinahe sagen nach dem Leben gezeichnete Schilderung des Lucifer in der außerordentlichen Dichtung des Lord Byron, im Cain, wobei man kaum umhin kann anzunehmen, daß der Dichter in sich selbst durchdringende Erfahrungen in Beziehung auf das Streben nach einer scharfen Abstraction und Selbstconcentration gemacht haben müsse.

Hier erscheint nicht ein böses Urwesen, ein Ahriman, noch weniger ein als solches geschaffenes böses Princip. Das Böse ist nicht geschaffen, sondern durch die intelligente Creatur selbst freithätig hervorgebracht. Jede Creatur ist innerhalb ihrer wahren Region, worin sie in ihrem Gesetze und somit in ihrer normalen Seynsweise ist, ursprünglich gut, weil sie das ist was sie seyn soll. Es ist aber dies die Relation der verschiednen Regionen zu einander, daß die niedere an der höhern ihre Wahrheit als ihr Erkanntseyn, und durch deren Einfluß ihre normale Entwicklung hat, daß die niedere Region der höhern immanent ist. Die intelligente Creatur ist aber nicht blos erkannt, sondern auch erkennend; ihre Relationen sind von ihr gewußt, und müssen in ihr Bewußtseyn treten, wenn sie sich entwickeln soll. Als geistiges, mithin als zur Freiheit sich wesentlich entwickelndes Princip geschaffen, hatte die intelligente Creatur mit ihrer fortschreitenden Entwicklung zur wahren Freiheit auch die Möglichkeit des Mißbrauchs der zunächst als freie Macht der Selbstbestimmung in ihr Bewußtseyn getretnen noch abstracten und blos psychologischen Freiheit überhaupt in ihrer Gewalt, welche Möglichkeit einer abnormen Selbstbestimmung den Begriff der Freiheit in seiner Basis, als die Energie des Selbstbewußtseyns, selbst bedingt. Jene Verbindung der niedern mit der höhern Region, wo jene nur durch diese, sich ihr lassend, die normale Entwicklung und Erfüllung ihres Daseyns zu gewinnen vermag, ist die unendliche Seite der intelligenten Creatur, die Seite, welche die intelligente Crea-

tur weder aus sich noch aus den niedern Objecten erfüllen kann. Wenn nun die intelligente Creatur, sich als freies Princip erfassend und frei entscheidend, statt sich in ihrem normalen Verhältnisse zur höhern Region zu erhalten und zu fixiren, sich dagegen vielmehr auf sich selbst concentrirt, und ihr wahres Leben verneinend, in abstracter Scheinexistenz positiv wird, so ist dadurch ihre Seynsweise abnorm geworden, und es hat die freie, intelligente Creatur das Böse, welches eben diese Abnormität selbst ist, freithätig an sich hervorgebracht. Es tritt jetzt bei der intelligenten Creatur das Streben ein, die Erfüllung der unendlichen Seite ihres Wesens entweder aus sich selbst, oder weil dies ihr Bedürfniß nicht stillt, aus den niedern Objecten zu gewinnen. So erhält die Region einer niedern Seynsweise Macht über die intelligente Creatur, und zieht diese in ihre niedre Sphäre hinab, ihre Abnormität noch mehr erhöhend, das Böse noch mehr in ihr entwickelnd und fixirend. Jene unendliche Seite der intelligenten Creatur sucht aber vergebens sich aus dieser Region oder den niedern Objecten zu erfüllen. Denn da für die intelligente Creatur diese Relation abnorm ist, so wirkt sie nur zerstörend, und das Streben nach Erfüllung wird immer mehr ein feuriger, nie gestillter und nur gereizter Hunger und Zerstörungssucht.

Je höher in den gefallenen reinen Geistern das Princip der Freiheit, die Macht der Selbstbestimmung war, desto tiefer fielen sie, desto entschiedner wurde ihre Abnormität, und somit das Böse in ihnen fixirt. Allein weil sie ungeachtet der Macht ihrer Persönlich-

keit dennoch die unendliche Seite ihres Wesens nicht überwinden und ganz in sich versenken konnten, so strebten auch sie deren Erfüllung an. Aber da sie selbst schon die niedrigste Region erreicht hatten, so konnten sie diese Erfüllung nicht von einer noch niedrigern Region nehmen, sondern sie mußten die höhern Regionen zu inficiren, die noch in ihrer normalen Seynsweise befindlichen Creaturen zu zerstören und zu sich hinabzuziehen suchen, um ihrem Feuerhunger Nahrung zu geben. So wurde auch ihr Wirkungskreis, ihre Region entschieden böse, das Böse trat durch sie als positiv auf, und so fand der Mensch, wie er in die Existenz trat, schon die Region des Bösen, der Finsterniß, gegen die Region des Lichts fixirt. Wie nun der Mensch als geschaffenes freies Princip sich selbst zu bestimmen und so in seiner höhern Relation zu fixiren hatte, so stand er auch vermöge seines freien Geistes in Relation nicht nur zur Region des Lichts, woran er seine Wahrheit und normale Entwicklung hatte, sondern auch zur Region der Finsterniß, welche ihn sollicitirte um ihn zu inficiren und in ihre abnorme Seynsweise hinabzuziehen, dadurch daß sie der falschen Subjectivität, als abstracter Opposition gegen die Wahrheit, und der Lust am Niedern in ihm das Uebergewicht zu verschaffen suchte. Weil nun der Mensch, statt diese Sollicitation zu überwinden und so sich der Einwirkung jener Region der Finsterniß für immer zu entziehen, sich dagegen jener Sollicitation zur Verneinung und somit zum Bösen hingab, so fiel er aus seiner normalen in eine abnorme Seynsweise, und das

Böse, als eben diese Abnormität, war durch ihn auch an ihm hervorgebracht. Mit dem Menschen fiel auch die ihm immanente Natur, und diese Kreise der Existenz waren nun den inficirenden Wirkungen der Abnormität, und in dieser ihrer abnormen Seynsweise dem Einflusse jenes Wirkungskreises des darin als positiv sich fixirt habenden Bösen, der Verneinung und Zerstörungssucht alles normalen Lebens unterworfen. Nun war auch der Mensch in die Abhängigkeit, wie von der inficirten und abnorm gewordenen Natur, so auch von seiner eignen störrigen Ichheit gerathen, von der Neigung seines Willens sich in abstracter Selbstigkeit positiv auf sich zu basiren, und gegen die höhere Region, woran er seine Wahrheit hatte, in Opposition zu treten, sich dem Gesetze seiner normalen Entwicklung zu entziehen. Diese Infection des menschlichen Wesens, dieses Fliehstreben äußert sich seitdem sofort in jedem Menschen mit der fortschreitenden Entwicklung des Selbstbewußtseyns und der Freiheit, als eine Neigung zur Negativität, zur Centrifugalität, zur abstracten Selbstigkeit und Opposition gegen das Gesetz. — Nitimur in vetitum. — Schon früher sind die Ursachen angedeutet, weshalb das Böse den Keim des Guten im Menschen nicht wie bei den gefallenen reinen Geistern ganz verschlang. Es war vielmehr im Menschen ein Widerspruch und Kampf des Guten und Bösen, der Wahrheit und der Lüge, des Lichts und der Finsterniß, der Wirklichkeit und des Scheins entwickelt.

Welch tiefer Schmerz, welche Erinnerungen mußten

die gefallenen ersten Menschen in ihren erniedrigten Zustand begleiten, mit dem Bewußtseyn der durch ihre Schuld in ihr Wesen und in die ihnen einst immanente Natur gebrachten Infection und Abnormität. Wohl mußte sich die Tradition dessen, was der Mensch ursprünglich war, was er durch seinen Fall wurde und wie er es wurde, zuerst deutlicher erhalten. Dennoch schwang sich das Böse rasch zur höchsten Höhe, aber die verheerende Fluth verschlang das verderbte Geschlecht mit Ausnahme der Gerechten, welche die Tradition bewahrten, und zur Warnung des neuen Geschlechts. Ernste Wehmuth mußte den Character der ersten Geschichtsperiode nach der Fluth bezeichnen, und ein deutlicheres, traditionelles Wissen über jene Ereignisse. So sagt Schlegel in seinen geistreichen Vorlesungen über die Philosophie der Sprache *): „Die ernste Traurigkeit, welche aus allen ägyptischen Denkmahlen uns anspricht, ist wohl auch als ein stummer Zeuge zu betrachten, von den großen Ereignissen der untergegangenen Urwelt." Was die ersten Völker wußten, was die ältesten Mysterien bezeichneten, gieng später fast überall, wenigstens nach seinem wahren Zusammenhange und dem ächten Sinne seines Gehalts, verloren. Nur in den alten jüdischen Schriften erhielt sich noch jene aus der Urwelt vor der Fluth herübergebrachte, so wie die spätere Tradition ihrem Wesen und ächten Sinne

*) Philosophische Vorlesungen, insbesondre über die Philosophie der Sprache und des Worts. Von Friedrich von Schlegel. Wien 1830.

nach vollständig, denn dieses Volk war es, an welches die Regeneration des Menschengeschlechts angeknüpft werden sollte.

Wie aber auch jenes dunkle Wissen sich im Allgemeinen wieder bald verlor, so wurzelte nur im Bewußtseyn der menschlichen Unvollkommenheit überhaupt noch die dunkle Sehnsucht, als ein hieroglyphisches Zeugniß der Wahrheit. Immer stärker wurde die Macht der Finsterniß, die Herrschaft des in der Abstraction, in der positiven Opposition gegen die Wahrheit ausgebornen Bösen, die Gewalt der auf sich allein gestemmten Selbstigkeit, welche nur aus sich oder aus den niedern Objecten die Erfüllung ihres Daseyns zu nehmen strebt. Die Geschichte zeigt immer stärker die Excesse dieser falschen und stolzen Selbstigkeit, dieses sich hochmüthig emporspannenden, und dennoch das Niedere anstrebenden Egoismus. Denn es ist, wie bereits bemerkt, ein Gesetz des menschlichen Wesens, wie aller intelligenten Creatur, eine unendliche Seite zu haben, welche ihre Erfüllung anstrebt. Dieses in jeder menschlichen Natur liegende Streben nach Erfüllung des Daseyns reibt sich nun entweder in Lastern und niedrigen Leidenschaften auf, und fröhnt nur dem eignen Egoismus, wo es dann den Menschen immer tiefer hinabzieht in die Macht der finstern, materialisirenden Region, wo ihm die angestrebte Erfüllung nicht nur nicht gewährt, sondern sein glühender Hunger nur immer mehr zu wüthender Aufzehrungs- und Zerstörungssucht, und so zu immer tieferer Abkehr gespornt wird. Oder jenes Streben richtet sich nach der höhern Region, nach

der Wahrheit, wo es von Stufe zu Stufe immer mehr die wahre Erfüllung und normale Entwicklung des Daseyns gewinnt.

Die Lichtseite der alten Geschichte zeigt bei den ausgezeichneten, edlern Geistern die Annäherung zur Wahrheit, und überhaupt bei den Bessern das Streben nach dem Höhern und den Ton der Wehmuth, im Gefühle daß die allgemeine Bahn, auf der die Menschheit wandelte, nicht die rechte sey, mit der Ahndung daß die Wahrheit eine andre Bahn fordre, ohne daß diese jedoch erkannt wäre. Trauer, die immer mehr in tiefen Schmerz und innere Zerrüttung übergeht, ist selbst der Grundton des alten Testaments. Auch hier erscheint die Anstalt Gottes zu seiner Erkenntniß, und zur Erkenntniß der wahren Bahn, um zu ihm zu gelangen und die Wahrheit zu erreichen, nach und nach von der abstracten Selbstigkeit verdunkelt, und nur in den Klagen der Propheten tönt noch die Sehnsucht nach dem Bessern, und der Schmerz um den allgemeinen Verfall. Aber auch sie verstummten. Immer mehr riß das Böse, die falsche Selbstigkeit, die ihre Lust an sich und am Niedern hat, die Herrschaft an sich, und immer enger wand sich die Schlange der Verneinung, des Egoismus und des trügerischen Scheins um die Welt. Rettungslos wäre die Menschheit verloren gewesen, in immer entschiednerer Abkehr von Gott, ohne die Erlösung. „Um die unendliche Kluft zwischen Gott und dem Menschen auszufüllen“ gieng Christus in die menschliche Natur ein, fühlte das ganze Leiden der Menschheit, wurde auch zur Abkehr von der Wahrheit, zur

abstracten Selbstigkeit versucht, ja er empfand die Hoffnungslosigkeit des Menschen. Aber indem er dies alles überwand, sich durch Gehorsam bis zum Tode dem Vater ganz hingab, hob er die Menschheit wieder zu Gott empor, indem er ihre Relation zur höhern Region wieder herstellte, und wurde ihr zugleich ein Vorbild für die rechte, seit dem Falle nicht mehr erkannte Bahn zur Wahrheit und wahren Freiheit in Gott. Er löste das Siegel des Verständnisses des „verschlossenen Hieroglyphs", und indem er durch Wort und Beispiel zeigte daß die falsche Selbstigkeit, die sich selbst Gesetz und Retter seyn will, der Keim des Bösen sey, welches nur in diesem falschen Scheine wurzelt, zerstörte er die überwiegende Macht der Finsterniß, zertrat der Schlange den Kopf, und wurde durch seinen wunderbaren Erlösungstod Jedem, der ihn erkannte, der Weg, die Wahrheit und das Leben, wodurch wir aus unserer falschen Scheinexistenz in das wahre Daseyn gelangen und die Reintegration unsers Wesens anstreben können. Er ließ sich zum Endlichen herab und versöhnte so den Gegensatz des Endlichen und des wahrhaft Unendlichen, indem er den Menschen zum Unendlichen emporhob, nicht als unendliche Subjectivität, sondern erhoben zum Bewußtseyn seiner Begründung in der lebendigen Wahrheit, und herstellend die Relation zu ihr, zu Gott, durch und im Erlöser selbst.

Die Möglichkeit eines solchen Lebens in Gott würde nie in eines Menschen Sinn gekommen seyn, hätte nicht im Erlöser die göttliche Natur in der menschlichen persönlich sich manifestirt als die Fülle der Gnade und

Wahrheit, durch welchen auch erst jene „unendliche Kluft" sich schloß; so daß wir die vorhin angedeuteten Worte Hamanns erst lebendig erfahren und verstehen in dem Momente, wo dieser Glaube zum lebendigen Wissen wird.

Wie es nun klar geworden daß jenes Beharren auf der abstracten Selbstigkeit eben die Abkehr von der Wahrheit, die Wurzel des Bösen in uns, und der Grund des innern Widerspruchs ist, und eben dadurch die freie Relation zur höhern Region gehemmt wird, so ist es auch lebendig und durchdringend erkannt, daß mit der Rückkehr des freien Willens zu Gott, mit dem Ueberwinden des abstracten Selbsts und dessen Aufgeben an Ihn, — nicht als die blos geglaubte, sondern als die lebendig gewußte und erkannte Wahrheit, — daß hiemit die Disharmonie der Existenz und der innere Widerspruch sich immer mehr auflößt, je mehr es in uns lebendiges Wissen wird daß wir Gott, als unserer Wahrheit immanent sind, und in dieser Immanenz unsere normale Entwicklung gewinnen.

Fünf und Dreißigster Brief.

In Beziehung auf die im vorigen Briefe enthaltene nähere Bezeichnung der Grundzüge der wahren Immanenz führst Du einen von den Lehren der Philosophie des absoluten Wissens entnommenen Einwurf an, der allerdings zu berücksichtigen ist, und es zugleich nothwendig macht das Verhältniß der wahren Immanenz

zum Christenthume in seiner bestimmten, Weltgeschichtlichen Gestaltung näher hervorzuheben. Du sagst: die Immanenz des absoluten Wissens ist das Zusammenschließen des Subjects mit dem allein seyenden allgemeinen Geiste, in welchem es sich als aufgehoben, mithin als in seinem abstracten Fürsichseyn vernichtet und dagegen als Besonderung des Absoluten, als Selbstunterscheidung desselben erhalten und aufbewahrt weiß. Diese Immanenz eines pantheistischen oder superlativ monotheistischen Systems bedarf daher des absoluten Wissens, so wie daß nur der absolute als allgemeiner Geist ist, indem jenes abstracte Fürsichseyn des Subjects schon das ist, daß es sich für ein wirkliches Individuum hält, und es daher diese seine Individualität, seine Persönlichkeit mittelst des absoluten Wissens als Schein begreifen muß, um in den allein seyenden absoluten Geist einzugehen, indem es sich als in diesem aufgehoben, dadurch aber als unendliche Subjectivität weiß. Wenn aber das Christenthum nothwendig die Creation festhalten und folglich das Aufgehobenseyn des absoluten Wissens und die darin, so wie in dem superlativen Monotheismus jenes Systems versteckte Identität zurückweisen muß, so hält es dadurch die abstracte Seite fest, das Subject wird mit dem Object nicht identisch, dieses geht in jenem, oder jenes in diesem nicht rein auf, und es fehlt das wesentliche Moment der Immanenz, die gänzliche Ueberwindung der Abstraction, und das dadurch bedingte Eingehen in den allgemeinen Geist, als sich in diesem aufgehoben und so als unendliche Subjectivität wissend.

Es tritt vielmehr statt dessen eine blos subjective Innerlichkeit hervor.

Dieser Einwurf des absoluten Wissens hat indeß bereits in den vorigen Briefen seine Beantwortung gefunden, wo es weiter ausgeführt worden, daß die Creatur als solche, als Individuum, nicht schon abstract, sondern daß nur ihr negatives Verhalten gegen den Creator sie in den gefallenen Zustand versetzt habe, wo sich ihr abstractes Fürsichseyn, ihre falsche Selbstigkeit entwickelt hat, und daß dieses Fürsichseyn daher überwunden werden müsse um die wahre Immanenz zu erreichen. Mit dieser Ueberwindung ist dann aber auch überhaupt die abstracte Seite der Creatur überwunden. Deshalb weil, wie schon gezeigt worden, der Mensch kein absolutes Wissen erlangen kann, wird er nicht in der Abstraction festgehalten und nicht von der Immanenz ausgeschlossen. Die Seite des Glaubens, welche sich neben dem Wissen und der Erkenntniß erhält, wird durch diese zur unmittelbaren, lebendigen Gewißheit erhoben, und Beide, Wissen und Glauben, Anerkennung und Erkenntniß vereinigen sich in der wahren Immanenz zu einem in der erkannten Wahrheit begründeten und durch sie erleuchteten Sich Wissen des Geistes in ihr. Dadurch daß der Mensch, als erschaffen, bedingt ist, ist er auch nicht schon abstract. Die Relativität seines Wesens, und folglich auch seines Wissens, ist keine Abstraction im Verhältnisse zum absoluten Wesen und Wissen, eben so wenig wie seine Persönlichkeit und Freiheit als solche schon ein negatives und abstractes Verhalten gegen die Wahr-

heit ist. Die Relativität ist vielmehr das wesentliche Verhältniß der Creatur und ihres Wissens zum Creator selbst, so wie die Persönlichkeit, mithin die selbstbewußte Freiheit wesentliche Bedingungen einer Creation von Wesen sind, die der Creator sich zum Bilde schuf, damit er ihnen offenbar werde und sie ihn erkennen sollten. Von der Relativität, dem Bedingtseyn seines Wesens und Wissens kann sich daher der Mensch ungeachtet seines geistigen, freien Princips nicht befreien, weil dieses durch jenes wesentlich beschränkt wird und seine Bestimmtheit erhält. Das absolute Wissen, was diese Befreiung erreicht zu haben glaubt, kömmt nur dadurch scheinbar zu Stande, daß es vom Standpunkte der Relativität aus auch das Absolute in das Denken des menschlichen, mithin relativen Geistes auflöset, und so diesen Geist absolut macht, indem sich in ihm die allgemeine Substanz zum Geiste entwickelt und als absoluter Geist begriffen habe und wisse. So kann nun das Wesen überall als Begriff, als identische Besonderung des Absoluten, obwoyl auf verschiednen Stufen der Entwicklung aufgefaßt und reproducirt werden, und so wird der menschliche Geist zum Bewußtseyn des absoluten Geistes, als unendliche Subjectivität erhoben, und die Immanenz des absoluten Wissens erscheint als ein Bewußtseyn der concreten Identität des relativen und absoluten Seyns mit einer Unterscheidung bloßer Entwicklungsstufen des alleinigen Wesens, welches als Substanz ein Ansichseyn, als selbstwußtes Individuum ein Fürsichseyn und als absoluter Geist ein An- und Fürsichseyn hat,

das folglich mit sich selbst in seinem Ansichseyn und Fürsichseyn identisch ist, und zu dem die Stufe seines Fürsichseyns, der Mensch, sich zur Immanenz durch das Bewußtseyn seines Aufgehobenseyns im An- und Fürsichseyn, als mit demselben concret identisch, erhebt. Wie hiernach die Verschiedenheit und das Verhältniß des relativen und absoluten Seyns zu einem bloßen Unterschiede der Entwicklungsstufen des einen alleinigen Seyns wird, so wird damit auch die Creation bloßer Schein. Mit diesem Scheine kann sich aber das Christenthum, das auf die Wirklichkeit der Creation basirt ist, nicht vereinigen, und so kann es auch die Immanenz des absoluten Wissens nicht als die wahre Immanenz anerkennen.

„In verbo omnia facta sunt et continentur." In diesem Satze des Erigena ist das Princip der wahren, der christlichen Immanenz ausgesprochen. Durch den Logos, das Wort, in dem alle Dinge erschaffen worden sind, wurden sie auch erlöset und die Relation des Menschen zur höhern Region wieder hergestellt. Allein wie der Mensch frei gefallen war, so mußte er auch, nachdem durch die Erlösung die Macht der niedern Region gebrochen und der wahre Weg zum wahren Leben wieder eröffnet worden war, sich zu diesem frei hinwenden und die abstracte Seite seines Wesens frei überwinden. Doch war die Macht der Abstraction und des Fliehstrebens in der durch den Fall deprimirten Seynsweise des Menschen zu groß, als daß der Mensch es nun aus sich allein vermogt hätte, sie zu besiegen. Er bedurfte höherer Assistenz. Deshalb ver-

hieß der Erlöser bei den Menschen zu bleiben bis ans Ende der Welt, damit sie in ihm und durch ihn zur Wahrheit gelangten.

Das Christenthum ist die Manifestation des ewigen Wortes im Kreise der Endlichkeit. Im Christenthume ist der Geist der Wahrheit, in den wir eingehen, dem wir durch Erkenntniß und durch das Aufgeben des abstracten Selbsts immanent werden sollen, daß er uns belebe und wir in ihm seyen. Diese Immanenz ist also nicht eine blos subjective Innerlichkeit, sondern ein Eingehen in den Geist der Wahrheit, in dem wir begründet sind, der uns erkennt und erhält, und in dem wir uns wissen, wenn er in uns lebendig geworden ist.

Wie jede Manifestation durch eine Formation bedingt ist, so erscheint auch die Manifestation des göttlichen Geistes im Christenthume in einer bestimmten Formation. Die Basis dieser Formation bildet die unmittelbare historische Darstellung der Manifestation des Mensch gewordenen ewigen Wortes, wie sie in der Bibel enthalten ist, welche recht eigentlich als das Buch der Wahrheit zu bezeichnen ist, weil sich in ihr die Data zur Lösung des Räthsels der Welt und der Menschheit in ihren höchsten, und alle übrigen Verhältnisse begründenden Beziehungen finden. Das alte und neue Testament gehören hier als ein Ganzes zusammen, wovon keines ohne das andere zu verstehen ist und jedes des andern zu seiner Ergänzung bedarf. Allein wie der wahre Sinn einer jeden Darstellung und Thatsache sich erst dann erschließt, wenn wir sie in ihrer

Begründung und in ihren Relationen, überhaupt in ihrer innern Bedeutung erkennen, hierzu aber ihre historische Darlegung unerläßlich ist, indem sie sonst als ein vereinzeltes und deshalb seinem Sinne und Wesen nach unerkanntes Factum erscheint, so ist es auch mit dem Inhalte der Bibel, und dem reichen innern Gehalte der Wahrheit, der in ihr offenbart ist. Die Tradition, und zwar zunächst deren Entwicklung in der jüdischen Religionswissenschaft, hat uns den Schlüssel zum tiefern Eindringen in das Innere jener unmittelbaren Darstellung der Wahrheit aufbewahrt. Denn die Tradition in engerer Bedeutung ist eben dies, daß sie die Thatsachen, welche zur Erklärung der wahren Bedeutung eines Werks dienen, neben diesem aufbewahrt, und sie ist daher auch zur Erklärung der Bibel unerläßlich. Es ist mithin auch das Moment der Tradition und deren Inhalt für die wahre christliche Gotteserkenntniß, für die Erkenntniß des Christenthums als bestimmter Manifestation des göttlichen Geistes im Kreise der Endlichkeit, und somit auch für die Erreichung der wahren Immanenz selbst nothwendig. Ohne diese Erkenntniß der innern Begründung, Bedeutung und Verbindung der in der Bibel unmittelbar dargelegten Thatsachen, zerfällt die darin enthaltene Offenbarung der Wahrheit und ihre lebendige, concrete Einheit in ein abstractes Aggregat von unerklärlichen Phänomenen, von unbegreiflichen Facten und von moralischen Sentenzen, wo dann das innere Leben, der Geist entweicht. Dann treten die abstracten Phänomene hervor, wo man etwa blos grammaticalisch oder

äußerlich exegetisch an der Schaale herumtappt, ohne dadurch in den Geist einzudringen, oder wo man blos im Gefühle diesen Geist unmittelbar als „ein Wehen des Geistes" aufzufassen sucht, oder wo man in der Bibel nur eine gute Moral findet, und wo Christus — der Erlöser — etwa als ein ausgezeichneter Moralphilosoph betrachtet und mit andern guten Lehrern paralellisirt wird. Dann wird der göttliche, alles umfassende Geist der Wahrheit, das Heil im Christenthume verkannt.

Erst wenn der Schlüssel zur innern Bedeutung der Thatsachen und Lehren in der Bibel gefunden ist, kann auch der denkende Geist den Reichthum des innern Gehalts unter Anwendung der Resultate der philosophischen Forschungen zum Bewußtseyn bringen, damit die unmittelbar geoffenbarte Wahrheit auch denkend erkannt, und so erst wahrhaft lebendig ergriffen werde. Es muß also auch die Philosophie in den Geist des Christenthums eingehen, weil nur hier die wahre Immanenz erreichbar ist, wogegen die blos philosophischen Immanenten sich noch auf dem Standpunkte der Abstraction erhalten, und statt dem Geiste der Wahrheit immanent zu seyn, welcher sich im Christenthume manifestirt, dagegen ihrem eignen, scheinbar generalisirten Geiste immanent sind, indem sie ihre eigne Abstraction zum All ausgesponnen haben, als unendliche Subjectivität.

Auf den verschiednen abstracten Standpunkten des Verkennens dessen, was die wahre Religion, das Christenthum ist, und welcher Geist sich in ihm offenbart, kommt man denn dahin daß man die Religion als ein

Staatsinstitut betrachtet, als eine besondere Art Polizei-Ordnung. Dadurch aber wird die Wurzel der Religion aus ihrem wahren Boden gerissen, aus ihrem himmlischen Terrain und heiligen Ternar, und wird dafür gepflanzt in den, wenn auf sich allein basirten, abstracten und dürren Sandboden, und unter das dann zugespundete Firmament der Staatsbürgerschaft, welche neuere Philosophen gern in den Himmel erheben mögten, wenn es überhaupt nur thunlich wäre sich selbst — und wäre es auch als unendliche Subjectivität — bei dem Schopfe aus dem Wasser zu ziehen.

Indem die Bibel als die Basis der Formation des sich im Christenthume offenbarenden Geistes der Wahrheit erscheint, erhält diese Formation selbst ihre bestimmte Gestaltung und die Entwicklung ihres Gehalts innerhalb des Kreises der Endlichkeit, in der Menschheit. Der Geist führt sich selbst in seine Form ein. Ohne dieses würde durch die Menschheit, statt daß sie eine Immanenz in der Wahrheit erreichte, dagegen vielmehr eine subjective Verflüchtigung derselben im subjectiven Meinen und Urtheilen Statt finden, wo dann auch an der Bibel, — in welcher nicht für jedes Subject ein besondrer, sondern nur *ein* Geist der Wahrheit ist, wie die Wahrheit nur *eine* ist, — zuletzt nichts Festes bliebe als — wie Günther treffend sagt — der steife Pappendeckel des Einbands.

Hier muß ein Gegenstand näher erörtert werden, worüber die Ansichten und Urtheile gewöhnlich sehr verschieden und schwankend sind. Dieser Gegenstand ist die *Form* und ihre Bedeutung. Sehr oft wird die

Form überhaupt als etwas Unwesentliches, als ein Product subjectiver Willkühr angesehen, höchstens als eine Schaale, in welcher sich der Kern, der Geist verberge. So betrachtet man dann die Form als etwas Gleichgültiges, oder sogar als etwas die freie Entfaltung des Geistes und das Erreichen desselben Hemmendes, als ein Hinderniß, welches hinweggeräumt werden müsse, um den Geist zu gewinnen. Man zerschlägt nun die Form, um den Geist zu haben. Aber wenn die Form eine ächte, mithin wesentliche Form war, so entflieht der Geist, indem man sie zerstört. War aber die Form nur ein leeres Product subjectiver Willkühr, so hatte sie eben keinen andern Geist als den abstract subjectiven, mit dem sie vergeht, und es wird weiter nichts in ihr gefunden.

Die wahre Form ist die wesentliche Gestaltung des Geistes selbst, der sich darin als in seine lebendige Manifestation einführt, und in dieser seiner Manifestation ist. Der Geist kann sich überall nur in einer Form manifestiren, worin er sich selbst eingeführt hat. Diese ist nun in allen Manifestationen des Geistes im Kreise der Endlichkeit eben seine historische Gestaltung. So manifestiren sich die verschiednen Momente des creatürlichen Geistes in der Menschheit in der historischen Gestaltung der verschiednen socialen Institute. So eifert die historische Schule in der Jurisprudenz mit Recht für die *geschichtliche* Begründung, Ergründung und Beurtheilung der Rechtsinstitute, wenn der Geist in ihnen erkannt und lebendig so aufgefaßt werden soll, wie er sich lebendig in ihnen manifestirt. Das unmit-

telbare Bewußtseyn dieser Gegenwart des Geistes in seiner Form, als in seiner Manifestation und wesentlichen Entfaltung, ist der Gehalt der opinio necessitatis, wodurch die Observanz, als diese wesentliche Entwicklung des Geistes selbst, begründet wird. Deshalb hat es einen durchaus treffenden Sinn wenn es heißt daß diese oder jene Verordnung nicht zur Observanz gekommen sey. Denn es spricht sich darin das aus, daß ein solches Gesetz nicht ein Ausdruck der lebendigen Entwicklung des Instituts selbst, sondern ein dem Geiste desselben fremdes Product abstracter subjectiver Willkühr war, und deshalb gar nicht, oder störend ins Leben trat, weil es der Triebkraft der lebendigen Entwicklung des Geistes widerstrebte. Der Standpunkt zur Beurtheilung mancher Legislationen neuerer Zeit ergiebt sich hier von selbst, und zugleich das Licht, in welchem die abstracte Macht erscheint, welche solche leere Producte der subjectiven Willkühr mit Gewalt in das Leben einführen will, und entweder an diesem Versuche scheitert oder die lebendige Entwicklung ertödtet, oder eine Opposition hervorruft. So erscheint auch jede politische Gestaltung erst dann gesichert und lebendig, wenn sie in der Nation geschichtlich begründet und entwickelt, mithin wesentliche lebendige Einheit aller ihrer Verhältnisse ist, wenn ihr Geist sich selbst in eine Form eingeführt hat. Wird nun diese Form anstatt normal fortentwickelt zu werden, plötzlich zerstört, so tritt an die Stelle der lebendigen Manifestation des Geistes ein bloßes Product der subjectiven Willkühr, eine leere, abstracte Form, ein todtes Schema,

worin sich nicht der Geist, sondern eben nur die abstracte, subjective Willkühr offenbart. Eine solche Form wird dann höchstens zu einem nur äußerlichen und deshalb in sich kraftlosen Bande abstracter Subjectivitäten, welche nur willkührlich äußerlich vereinigt sind, und dagegen an sich in abstracter Vereinzelung verharren, da sie nicht in einer wesentlichen und lebendigen Form des Geistes selbst, durch Eingehen und Sich Wissen in demselben verbunden sind. Denn die wahre Form ist lebendig durch den Geist, der sich in ihr gestaltet hat. Sie entwickelt sich in dem Maaße, wie der Geist sich darin einführt und ausführt. Diese Entwicklung ist aber im Kreise der Endlichkeit dem dialectischen Gesetze, welches auf alle Verhältnisse in diesem Kreise seinen Einfluß ausübt, unterworfen, wodurch zwar Difformitäten an der wesentlichen Form erzeugt werden können, aber auch mit der fortschreitenden Entwicklung wieder ausgeschieden werden. Der Wahn, durch Zerstörung der wesentlichen Form, als der lebendigen Manifestation des Geistes eines Instituts, etwas Besseres an deren Stelle hervorbrechen zu sehen, den Geist nun ohne seine Form rein zu haben, und ihn so von Neuem und vollkommner gestalten zu können, dieser Wahn ist nicht viel geringer, als wenn man glaubte durch Tödtung des Körpers eines Menschen, dessen reinen Geist gewinnen zu können. Ein solches Zerstören und Wiederaufbauen ist blos abstractes, subjectives Thun, und gewinnt daher statt des wahren Geistes auch nur ein abstractes subjectives Product der eignen Willkühr, welche zwar eine andere Form

an die Stelle der zerstörten zu setzen sucht, weil sie wohl fühlt daß der Geist nur in einer Form sich manifestiren könne, aber dann nur, wie gesagt, eine leere Form herstellt. Diese wird dann auch vergebens vielfach verändert um des entflohenen Geistes wieder habhaft zu werden, da dieser solchen Producten der Willkühr fremd bleibt, und es verschmäht sich durch abstractes Treiben in seine Form einführen zu lassen.

Ein eben so abstractes Thun ist es aber auch wenn man irgend eine Entwicklungsstufe des Geistes dadurch fixiren zu können wähnt, daß man die Gestaltung seiner Form auf dieser Stufe festhält. Dann wird diese bestimmte Gestaltung als ein wesenloses Gespenst forterhalten, dem der Geist längst entfloh und schon eine weitere Entwicklungsstufe erreichte. Hier ist es nun aber wo die oberflächliche Willkühr gewöhnlich mit ihrem Urtheile rasch fertig ist, wonach sie jede Formation für veraltet erklärt, deren Sinn und Bedeutung sie nicht erkennt, zumal es auch bequemer ist abzusprechen als in den Geist einzugehen, und der subjectiven Willkühr jede Form, als eine Beschränkung ihres gestaltlosen und deshalb allen Gehalt verflüchtigenden Treibens, zuwider ist. Ist eine bestimmte Gestaltung der Form wirklich veraltet, so äußert sich das Entfliehen ihres Geistes dadurch stets deutlich daß aus der gemeinsamen Denkart derer, die zu jener Formation in Verhältniß stehen, die opinio necessitatis in Bezug auf dieselbe verschwindet. Dieses kann aber deshalb am wenigsten von einem Standpunkte aus beurtheilt werden, welcher zu jener bestimm-

ten Formation nicht in einem wirklichen Verhältnisse steht, sondern wo man sich höchstens ein solches nur abstract denkt, um darüber zu urtheilen.

Durch das Verkennen der Bedeutung der wahren Form ist die Ansicht in der neuern Zeit so sehr verbreitet daß die Form überhaupt nur ein Product der Willkühr sey, welche sich nach Belieben verändern und der Geist sich in jede beliebige Form zwängen lasse, welche das abstracte Meinen und Thun ihm zu geben für gut fände. So lange man freilich in den Geist irgend eines Instituts nicht eingedrungen ist und ihn lebendig weiß, erscheint auch die Form desselben als ein blos Aeußeres und Zufälliges, weil der Geist, welcher sich in ihr manifestirt, nicht erkannt ist. Deshalb sollte man überall erst in den Geist einzudringen suchen, ehe man von dem abstracten Standpunkte aus die Form beurtheilt. Denn erst wenn wir uns lebendig in den Geist versetzt und ihn in uns zum lebendigen Wissen erhoben haben, erkennen wir ihn auch in seiner Form und diese als seine Manifestation, als seine wesentliche, lebendige Gestaltung.

Die wesentliche Form worin der Geist des Christenthums sich innerhalb der Menschheit einführt, ist die Kirche. In ihr hat die Offenbarung der Wahrheit im Christenthume ihre Entwicklung in lebendiger Formation, worin der Geist sich manifestirt. Sie erscheint mithin als die Form, worin sich der göttliche Geist im Christenthume zur Menschheit behuf deren Restauration in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt hat. Dieses Verhältniß des göttlichen und des menschlichen

Geistes in der Kirche ist wie jedes Verhältniß einer bestimmten Entwicklung unterworfen, welche abseiten des menschlichen Geistes, als dessen fortschreitendes Erkennen des reichen innern Gehalts der im Christenthume geoffenbarten Wahrheit selbst, unter dem dialectischen Gesetze aller Entwicklung des creatürlichen Geistes im Kreise der Endlichkeit steht. Denn der Mensch selbst sollte die Abstraction an sich überwinden, nicht aber sollte der Einfluß des negativen Moments in der gefallenen Seynsweise ohne sein Zuthun in der Art durch die Erlösung aufgehoben werden, daß dadurch das dialectische Gesetz der Entwicklung in dieser Seynsweise aufgehoben wäre. Denn in dieser Seynsweise ist jede lebendige Entwicklung durch die Dialectik, den Gegensatz und Widerspruch bedingt, indem nur dadurch dem in das Wesen des Menschen durch den Fall eingedrungenen Principe der Schwere, der vis inertiae und Stagnation, Widerstand geleistet werden kann.

Wie aber die Kirche die wesentliche Form des Verhältnisses ist, worin sich der göttliche Geist zur Menschheit durch seine Manifestation im Christenthume gesetzt hat, so muß auch die Dialectik, der Widerspruch und Gegensatz innerhalb ihrer selbst bleiben, wenn er das negative Moment nicht abstract fixiren will. Denn wenn der Widerspruch sich außerhalb fixirt, so macht er nothwendig die abstracte Subjectivität zu seinem Principe, und faßt die Wahrheit nicht in der lebendigen Form ihrer Manifestation, sondern in der abstracten Form der eignen Subjectivität auf. Dann stellt sich statt der lebendigen wesentlichen Form, worin der Geist sich selbst

eingeführt hat, und sich als concrete Totalität in Einheit erhält, dagegen vielmehr ein Aggregat vereinzelter Subjectivitäten dar, wodurch der Gehalt der Wahrheit im abstracten Urtheilen verflüchtigt wird. Hier wird dann auch die etwaige Form zu einem Producte subjectiver Willkühr, und ist daher auch deren Einwirkungen und beliebigen Veränderungen unterworfen. Was man nun auch zu modernisiren gesucht und den theologischen Verstand cultivirt haben mag, das Element der abstracten Subjectivität, worin man sich fixirte, und dessen Vorhandenseyn die Lebhaftigkeit des Gefühls wohl verdecken aber nicht tilgen kann, war nicht zu überwinden. Denn der Geist des Christenthums führt nur sich selbst in seine Form ein, nicht aber vermag ihm die abstracte Subjectivität eine lebendige Form zu geben. Der lebendig sich manifestirende Geist des Christenthums aber giebt erst dem Leben einen höhern Character, indem er, über das beschränkte, subjective Treiben erhebend, das Leben und die Moral verklärt, und ihnen wahren Sinn und ächte Bedeutung giebt. Dieser Geist ist es, der wahrhaft lebendig macht, und der in unsern entfernten Vorfahren die hohen Gedanken hervorrief, welche aus ihren unvergänglichen Werken in Schrift und Kunst zu dem ephemeren Geschlechte der Gegenwart reden. Jene Abstraction kann auch die Philosophie des absoluten Wissens durch ihr Streben sich selbst als die Manifestation des Geistes darzustellen, und so auf jenem Standpunkte der Abstraction eine Einheit als wirkliche concrete Totalität herzustellen, nicht tilgen, obgleich sie dem Subjecte Flügel der

Unendlichkeit gab, und ihm als unendlicher Subjectivität ein Pantheon erbaut hat, auf der Basis jener gewaltigen Säule, welche die Idee wie ein Capital auf dem Schafte trägt.

Im Verhältnisse des Einzelnen zum Christenthume erscheint als erste Stufe die Unmittelbarkeit, gleichsam eine unmittelbare weil unerkannte Immanenz. Fortschreitend entwickelt sich, wie im Leben überhaupt, so auch in diesem Verhältnisse, mit der Entwicklung des Selbstbewußtseyns und der Freiheit als Willkühr, auch das Princip der Abstraction und Negation, das Fliehstreben der abstracten Selbstigkeit, der Widerspruch und Kampf des Subjects, die Reflexionsstufe. Aber nachdem durch die Erlösung die Relation der höhern und niedern Region wieder hergestellt worden, ist auf der Reflexionsstufe das Subject nicht mehr durchaus sich selbst überlassen, sondern so wie das Christenthum als Manifestation der Wahrheit alle Verhältnisse des Lebens zu umfassen und zu verklären sucht, so erweißt sich auch die im Christenthume hergestellte Relation der höhern Region zur niedern für den Einzelnen als assistirend, um durch diese Assistenz die Wahrheit und in ihr die wahre Freiheit zu erreichen.

Sechs und Dreißigster Brief.

„Eh wir wissen was wir wollen,
Oeffnet sich vor uns das Grab!“

Diese Worte der Dichterin bezeichnen treffend den Character der Reflexionsstufe im Verhältnisse zur wahren Immanenz. Denn da wir wissen was wir sollen, so sollten wir doch auch wissen was wir wollen. Allein die abstracte Selbstigkeit hält Wollen und Sollen getrennt, obgleich das moralische Gesetz eben die unmittelbare Offenbarung der Wahrheit im practischen Verhalten, das als sittliches Moment sich im Bewußtseyn manifestirende Element des normalen Lebens ist. Denn die Wahrheit und das Gute sind eins. Durch die Ueberwindung des Fliehstrebens geht auch der Wille in das Gesetz, das Wollen in das Sollen ein, und findet sich in ihm frei und in seiner normalen Region. Denn nur so lange wir uns gegen das Gesetz abstract verhalten, erscheint es als Imperativ. Wenn wir dem Gesetze immanent werden, indem wir frei in dasselbe eingegangen sind, so wird es in uns selbst lebendig, und hört auf eine Schranke zu seyn, da es nur eine Schranke des abstracten Willens, der Willkühr war. — **Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.**

Die wahre Immanenz ist wesentlich eine freie Immanenz. Mit Recht sagt Baader, daß Gott nicht will daß wir uns in seinem Dienste unfrei befinden. Indem wir wissen, daß die Wahrheit, Gott, uns erkennt, erkennen wir ihn und unsere Relation zu ihm, und

ruhen in dieser Erkenntniß. Diese Ruhe ist kein Stillstehen, keine Stagnation, sondern eben in ihr ist die vis inertiae getilgt, und sie ist die freie, normale Entwicklung, entgegen der Unruhe der Willkühr, der Unfreiheit des negativen Verhaltens. Die Wahrheit allein macht uns frei! Dies wird erst lebendig durchdringend verstanden, wenn die abstracte Selbstigkeit überwunden ist, welche nicht die Wahrheit, sondern — obwohl oft sehr versteckt, und das Subject mit falschem Scheine täuschend — sich selbst will.

Indem die wahre Immanenz sich als wahrhaft frei erweißt, fordert sie auch eine allseitige freie Entwicklung des Subjects, welche nur so als immanent zu betrachten ist. Die immanente, wahre Persönlichkeit muß jede Abstraction und Depression von sich weisen. Sie kennt weder eine leichtsinnige Verflüchtigung des Gehalts des Lebens und der Wahrheit, noch eine kopfhängerische Beschränkung. Denn die Objecte und die Erscheinungen des Lebens werden uns nur zum Fallstrick, wenn wir sie in einem verkehrten Innern aufnehmen, oder sie falsch gebrauchen; ja es ist nicht zu viel gesagt, daß es von uns abhängt ob uns sogar das Böse zum Guten führen, oder selbst das Gute zum Verderben gereichen soll. Alles was Natur, Kunst, Poesie, Wissenschaft, überhaupt die menschlichen Thätigkeiten und Fähigkeiten Wahres, Schönes und Gutes bieten, die vielseitige Wechselwirkung unserer und des aufgeschlossenen Reichthums der Welt und des Lebens, fördert die normale Entwicklung, und erhöht den Gehalt unserer Existenz. Das theoretische und das prac-

tische Verhalten erscheint nur auf dem Standpunkte der Abstraction selbst gegen einander abstract, mithin getrennt. In der Wahrheit findet diese Trennung nicht Statt, in ihr ist Wissen und Thun concret eins, und überall lebendige Thätigkeit. Durch die wahre Erkenntniß erhält das practische Verhalten, wie sein wahres Leben, so auch den höchsten Werth. Es wird die unerläßliche Bedingung aller normalen Entwicklung, daß jeder nach Maaßgabe seines Wirkungskreises dahin strebe „das gesetzmäßig Lebendige in seiner Vollkommenheit darzustellen", wie Goethe sagt.

Auf dem Standpunkte der Immanenz kehrt die frühere befangene Unmittelbarkeit verklärt, weil von jener Befangenheit befreit, zurück. Indem wir die Wahrheit, und in ihr uns selbst in unsern Relationen erkennen, wird das frühere unfreie Verhältniß des Geistes zur Natur ein freies weil erkanntes, die frühere gebundene Gefühlseinheit wird freie Harmonie. Hier kann auch erst der wahre Frieden erreicht werden, die wahre Freude, deren Bedeutung „ernst und groß" ist, als Blüthe der in der erkannten Wahrheit als in ihrem Grunde sich wissenden, sich frei und harmonisch entwickelnden wahren Persönlichkeit.

Gott ist die Wahrheit! Wenn Voltaire es spöttisch bedauert, daß Pilatus die Antwort auf die Frage „was ist Wahrheit?" nicht abgewartet habe, so zeigt er damit nur die in das Oberflächliche und den Witz geschehene Verflüchtigung seines scharfen Geistes, und als begierig aufgenommener Repräsentant der Geistesrichtung eines Theiles seiner Zeitgenossen, deren Flach-

heit. Diese Geistesrichtung, welche sich Aufklärung nannte, war keine Aufhellung sondern eine wahre Verdunkelung des menschlichen Geistes, dem sie das Beste, die Wahrheit entzog, und jeden ächten und tiefern Gehalt verflüchtigte und negirte, um ihren beschränkten Kreis durch Leerheit recht hell zu erhalten. Die wahre Aufklärung wird nicht durch Verneinung und Abweisung dessen, was der abstracten Selbstigkeit nicht zusagt und was sie nicht versteht, sondern nur durch die fortschreitende Erkenntniß der Wahrheit selbst gewonnen, indem nur dadurch unser Daseyn seine wahre Erfüllung und normale Entwicklung erlangt.

Aber indem der Standpunkt der Immanenz in seiner Vollkommenheit dargestellt worden, ist das Subject mit dem Erreichen desselben noch nicht in ihm fixirt, und diese Vollkommenheit nicht auch damit auf dasselbe übergegangen. Es bleibt vielmehr, wie bei jedem Zustande und jeder Entwicklung im Kreise der Endlichkeit, auch auf dieser Stufe für das Subject das Moment der Endlichkeit selbst, das Unvollendete und der Einfluß der Negation. Der Widerspruch und die Macht der Abstraction und des Fliehstrebens, welche überwunden worden, ist damit noch nicht getilgt, sie tritt vielmehr wie Proteus unter den verschiedensten Gestalten wieder hervor, ihre vorige Herrschaft zu erringen. So gilt es fest zu halten an der erkannten und lebendig erfahrnen Wahrheit. Mit der fortschreitenden Erkenntniß der Wahrheit, und folglich der wahren Wirklichkeit, wird dann auch das Unwahre und der Schein

immer mehr in seiner Nichtigkeit erkannt. Denn „verum est index sui et falsi“, wie Spinoza sagt.

Noch muß ich eine von Dir gemachte Bemerkung berühren, darüber daß ich dem Denken und Erkennen gegen das Gefühl zu viel einräumte, da doch eben im Letztern das wahre innere Leben sich vorzüglich zu entfalten scheine. Es leidet nun allerdings keinen Zweifel daß ein abstractes Gegeneinanderstellen des Denkens und des Gefühls auch hier eben so verkehrt seyn würde, wie wenn Jemand sich sonst der Einen oder der Andern dieser Seiten abstract hingäbe. Empfindung ohne Denken wäre das dumpfe Sinnenweben des Thieres, Denken ohne Gefühl ein Blinken des Eises. Aber der Mensch ist nicht eine Zusammensetzung verschiedner von einander unabhängiger Geisteskräfte, sondern als Einheit wirkt bei jeder Thätigkeit sein Wesen als lebendiges Ganzes. Diese lebendige Einheit, als in sich concrete Totalität, hat in ihrem durchaus harmonischen innern Verhalten zwar durch die Materialisirung der Natur und durch die Beschränkung der Intelligenz, als der Folgen des Falles des Menschen aus seiner normalen Seynsweise, eine Störung erlitten, wodurch ein innerer Widerstreit in die verschiednen Momente jener concreten Totalität gebracht worden, so daß sie oft als Gegensätze und im innern Widerspruch und Kampf befangen in ihren Aeußerungen sich darstellen, und die lebendige Einheit, die harmonische Wechselwirkung der Momente zersetzt erscheint. Allein die ursprüngliche Energie des sich als Totalität in Einheit erhaltenden Princips des menschlichen Wesens ist nicht vernichtet,

obwohl gelähmt. Diese Lähmung und der daher entstandene willkührliche Spielraum und somit oft eintretende Gegensatz der verschiednen Momente unsers Wesens erscheint aber nur auf der Stufe der Abstraction als normales Gesetz und absolut trennende Macht, daher die Abstraction auch das Gefühl und das Denken aus einander hält und zu trennen sucht. Innerhalb der wahren Immanenz verschwindet das Abstracte dieser Trennung, und obgleich sie für das Subject im Kreise der Endlichkeit nicht durchaus vertilgt und eine rein harmonische Einheit hergestellt werden kann, so wird diese doch immer mehr angestrebt und das normale Zusammenwirken gefördert, indem die Aeußerungen der verschiednen Seiten des menschlichen Wesens nicht mehr im Gegensatze, sondern in concreter Wechselwirkung zu erhalten gesucht werden. Nur indem der Mensch seine geistige Energie, seine Intelligenz anwendet, und das Gefühl licht, rein und wahr erhält, können auch die Irrwege vermieden werden, zu welchen man eben auf dieser Stufe nur zu leicht hinneigt. Denn das wahre Denken und Begreifen faßt das Lebendige in seiner Wahrheit auf, und die wahre Einsicht, durch welche allein die Wahrheit in uns lebendig wird, ist eben das durch die Erkenntniß vermittelte, unser ganzes Wesen durchdringende lebendige Wissen, in welchem Gefühl und Denken ungetrennt in lebendiger Einheit erscheinen.

So wird durch die Einsicht, welche durch Erkenntniß gewonnen wurde, unserer innern Ueberzeugung das Siegel der Wahrheit aufgedrückt, und es gewinnt da-

durch nun auch das Gefühl an Sicherheit und Stärke. Die Ueberzeugung wird wahrhaft lebendig und geht in die Gesinnung über, welche sich dann erst gründliche Rechenschaft geben kann über sich selbst und über ihre Wahrheit, eben dadurch aber in sich fest und unerschütterlich wird und unser ganzes Denken und Thun belebt. Eben so wirkt die Gesinnung wieder auf unsere Einsicht zurück, indem wir deren Wahrheit an uns erfahren, und so wird unser Streben, die Wahrheit immer mehr zu gewinnen, und uns in ihr zu erhalten, immer mehr mit Erfolg belohnt.

Dies ist das Leben! Aus dem Zustande der unbefangenen Gefühlseinheit in den Widerspruch zu treten, auf dieser Stufe sich geistig zu entwickeln, nach allen Richtungen hin sich immer tiefer als freies Princip zu erfassen, und die Wahrheit immer mehr zu erkennen. Dann aber sich an die erkannte Wahrheit, an Gott frei zu ergeben, und in der wahren Immanenz aus dem Widerspruche und Kampfe der Gegensätze in die wahre Freiheit überzugehen, oder in abstracter Selbstconcentration sich immer entschiedner gegen Gott in der Abkehr von der Wahrheit zu fixiren. Zwischen diesen beiden Richtungen oscillirt gewöhnlich das Leben, weil der Mensch sich nicht leicht in der ganzen Energie seines Selbstbewußtseyns, seiner geistigen Freiheit erfaßt, und ihm jene beiden entgegengesetzten Richtungen selten in ihrer ganzen Bestimmtheit klar aufgehen. Man sucht sich vielmehr dem Gegensatze und innern Widerspruche gewöhnlich durch Einseitigkeit zu entziehen, oder durch zerstreuende, selbst betäubende

Hingebung an das Aeußere, so wie durch Verflüchtigung des tiefern Gehalts in das Oberflächliche, den Wechsel der Erscheinungen und das Spiel des Verstandes, oder die Tändelei mit Empfindungen. Man schwelgt in eitler Selbstbespiegelung, oder versenkt sich ganz in das Gefühl, wobei man die rege geistige Entwicklung des innern Lebens vernachlässigt. Oder man sucht sich dem Einflusse des Gefühls ganz zu entziehen, und in der abstracten Reflexion, in der Wisserei, in der bloßen Verstandescultur, so wie in den geschickten Kreuz- und Queerzügen der abstracten Klugheit, nämlich der List und Schlauheit sein Heil zu finden. Oder man ergiebt sich dem abstracten Verstande unter der Rubrik der Vernunft, mit einem moralischen Ingrediens und mit dem schwankenden Einflusse des natürlichen religiösen Gefühls, so wie einiger ihrem Gehalte nach unerkannter religiöser Ideen, die theils noch aus der Kinderzeit sich erhielten, theils später gelegentlich aufgefaßt sind. In allen diesen einseitigen Richtungen fixirt man sich immer mehr in der Abstraction, statt die Entwicklung des innern Lebens zur Erreichung der Wahrheit zu fördern. Denn es soll kein reges Bestreben des denkenden Geistes, kein warmes Gefühl, kein lebendiges Interesse für das Wahre, Gute und Schöne geschwächt werden oder verloren gehen, sondern im Lichte der Immanenz in der Wahrheit soll es gereinigt, veredelt, erhöht, und dadurch weit wahrer und inniger und in sich selbst gewiß werden.

Wahre und dauernde, auf ernstem Grunde ruhende Heiterkeit, und innere Klarheit durchdringt unser gan-

zes Wesen, wenn wir den höchsten Anhalts- und Erfüllungspunkt unsers Daseyns gefunden haben, der uns ewig gewiß ist. Dann erkennen wir den Sinn der Worte Jean Paul's: „Als Gott (nach der Fabel) die Hände auf Muhamed legte, wurde ihm eiskalt. Wenn der unendliche Genius (die lebendige ewige Wahrheit) die Seele berührt, dann wird sie fest und still, denn nun ist sie auf ewig gewiß." —

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Gedruckt mit Aschendorffschen Schriften.

Druckfehler.

Seite	VIII	Zeile 8	statt	Positive lies positive
—	X	— 26	=	Principie lies Principe
—	XV	— 11		fehlt nach Unmittelbarkeit das Komma
—	XVI	— 26	statt	befreiendenden lies befreienden
—	6	— 7	=	Simplom lies Simplon
—	11	— 12		muß nach Willens statt des Semicolon ein Komma stehen.
—	18	— 10	statt	versöhnte lies versöhnende
—	24	— 27		am Ende das in weg.
—	26	— 5	statt	Phantasmate lies Phantasmata
—	30	— 1	=	Bewutztseyn lies Bewußtseyn
—	34	— 17	=	Unmittelbare lies unmittelbare
—	39	— 18	=	lebengigen lies lebendigen
—	44	— 17		muß nach Chaos statt des . ein ? stehen
—	68	— 30	statt	böhmisech lies böhmische
—	105	— 21	=	Δοσ lies Δος
—	144	— 21	=	Subicet lies Subiect
—	192	— 3	=	Energien lies Energieen
—	198	— 15	=	die lies der
—	205	— 13	=	gestigen lies geistigen

In demselben Verlage sind erschienen:

Baader, Franz, Vorlesungen über speculative Dogmatik. 2s Heft. gr. 8. 1830. 16 gr.

— — philosophische Schriften und Aufsätze. Vom Verfasser gesammelt und neu durchgesehen. 1r Bd. gr. 8. 1831. 1 Rthl. 20 gr.

Busse, Dr. Joh. Bern. Jos., Grundriß der christlichen Literatur, von ihrem Ursprunge an bis zur Erfindung und Ausbreitung der Buchdruckerei. Ein Handbuch zur Patrologie und Patristik für angehende Theologen. 2 Thle. gr. 8. 1828—29. 2 Rthl. 4 gr.

Esser, Dr. Wilh., System der Logik. Zweite umgearbeitete Auflage. gr. 8. 1830. 1 Rthl. 12 gr.

Katerkamp, Dr. Theodor, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin, geb. Gräfin von Schmettau; mit besonderer Rücksicht auf ihre nächsten Verbindungen: Hemsterhuys, Fürstenberg, Overberg und Stolberg. Mit den Bildnissen der Fürstin, Fürstenbergs u. Overbergs. gr. 8. 1828. Geh. 1 Rthl. 12 gr.

— — Kirchengeschichte: 1ste — 4te Abtheilung, nebst Einleitung. 1819—1830. 7 Rthl.

Kistemaker, J. H., die heiligen Schriften des neuen Testaments. Uebersetzt und erklärt. 7 Bde. 2te verb. Ausgabe. 1825—26.
Wohlfeile Ausgabe 5 Rthl.
Bessere Ausgabe 6 Rthl.

Oberthür, Dr. Fr., biblische Anthropologie. 4 Bde. gr. 8. 7 Rthl.

Zettler

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kreuzhage, Albert,

Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens

Münster 1831

Ph.pr. 715 lt
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041035-6